ZINO ZINI

LA MORALE AL BIVIO

TORINO
FRATELLI BOCCA
MILANO - ROMA - FIRENZE
1914

CAPITOLO I.

Il Problema morale.

§ 1. — Che la coscienza moderna sia teatro d'un grandioso conflitto, che ha per oggetto la nostra vita morale, non è affermazione che possa sorprendere, tanto spesso fu posta in luce l'esistenza di questa crisi del pensiero, come dell'azione. Ciò che piuttosto meriterebbe d'essere chiarito, si è in che propriamente una tal crisi consista, e quali ne possano essere le cause profonde e remote. Nel campo del pensiero il disorientamento si tradisce nell'aperto dissidio dottrinale circa i principî posti a fondamento dell'etica; nella vita esso si appalesa nella grande instabilità, varietà e frequente contraddizione dei giudizî valutativi espressi sulle cose, sui fatti e sugli uomini. Ma i tratti caratteristici di questo travaglio teorico e pratico, che affligge la nostra costituzione morale, possono forse tracciarsi così: in primo luogo il forte conflitto tra le tendenze all'autonomia e le tradizioni eteronome della legge morale, e conseguente scadimento della fede

nei principî autoritarî sia di natura religiosa che politica, per modo che ne rimangono investite tanto le forme trascendenti quanto le immanenti dell'etica; in secondo luogo il contrasto non meno spiccato tra la coscienza progressiva d'un relativismo morale, che può giungere fino allo scettismo radicale, e la convinzione opposta d'un assoluto ordine etico qual è quello, che fa capo alla indefettibile volontà di Dio, o all'esigenza non meno incondizionata della ragione; in terzo luogo, opposizione aperta tra le aspirazioni dell'individuo alla espressione indipendente di se stesso e l'imposizione del tutto, di cui fa parte, tra la libertà e la disciplina, tra l'arbitrio del singolo e la legge del sistema.

Se ci accostiamo di più all'intima ragione del dissidio non tardiamo a scoprire questo. Ciò che caratterizza il momento filosofico moderno è il trasferimento del principio etico da Dio all'uomo, nel passaggio da un ordine oggettivo ad uno soggettivo, spostamento analogo a quello avvenuto nella gnoseologia coll'avvento del criticismo. Il fondamento della morale, divenendo umano, ha dato luogo ad interpretazioni assai differenti, potendo l'uomo essere o l'uomo in astratto o quello della storia, intendendo per l'uomo in astratto l'uomo della ragione, l'idea dell'uomo, e per l'uomo della storia l'individuo, il gruppo, la nazione, in una parola il prodotto dell'ambiente geografico, dello sviluppo storico. Ad accrescere il

già complicatissimo intrico non deve trascurarsi un altro importante atteggiamento dello spirito moderno; esso può definirsi l'emersione o l'affermazione possente dell'individualità, e ciò in contrasto colla subordinazione e quasi coll'assorbimento, che l'individuo fece di sè nei sistemi politici, economici ed ecclesiastici della civiltà passata.

Nella contemporanea vita sociale infatti per una parte si manifesta l'isolamento del singolo come coscienza e talvolta anche atto, per l'altra invece si palesa la sua dipendenza, la sua crescente socializzazione teorica e pratica nella scienza e nel lavoro. Date queste condizioni antagoniste, è naturale che la vita etica d'oggi non presenti quell'equilibrio, quella sicura armonia, che altre età di minor contrasto spirituale e pratico hanno potuto raggiungere. La morale quindi ha potuto essere volta a volta considerata come l'espressione della fondamentale e primitiva esigenza dell'umana natura; ovvero quella delle contingenti condizioni sociali e politiche. Inoltre ricondotto il principio etico all'uomo, questo potè essere collegato colla sua natura emotiva e volontaria (istinto, tendenze, sentimenti, ecc.), ovvero con quella conoscitiva (sensazione e ragione). Nè questo basta. La coscienza moderna, come l'antica Giocasta del mito tebano, porta ne' suoi fianchi la fatale coppia fratricida, che dilania le sue viscere, ed è destinata ai futuri conflitti, che devono riempire tutta la nostra vita di tragiche

antinomie. Realtà ed idealità, che è quanto dire natura e spirito, sono i nuovi nomi dei due fratelli nemici, che il destino ha chiamato a vivere insieme ed a dividere il regno della coscienza. Ciò che abbiamo detto crisi della morale, avrebbe meglio potuto definirsi la morale al bivio. Ed il bivio è appunto in queste due strade, che ci si offrono per la soluzione del problema etico.

Da una parte sta il realismo, che può essere naturalistico o storico, ma è anche deterministico, sia che faccia capo a leggi fisiche o a leggi sociali, ed è anche necessariamente individualistico o almeno particolaristico, ma non ha mai carattere di vera universalità ed umanità, perchè nella realtà naturale o storica vi sono bensì individui o gruppi d'individui, famiglie, classi, popoli e nazioni, ma non vi è mai l'uomo nella sua totalità razionale, che è idea. Dall'altra parte sta appunto l'idealismo, con tutte le opposte determinazioni di libertà e di universalità. Cosicchè sono qui implicite le tre grandi contraddizioni, che dilacerano la coscienza moderna: quella della natura e dello spirito, quella della necessità e della libertà, quella dell'individuo e dell'umanità.

§ 2. — Le pagine, che seguono, dimostreranno che il naturalismo, l'individualismo ed il determinismo sono i tre nemici mortali, che l'etica ha incontrato sulla sua strada, e che nessun sistema di morale può fondarsi senza

ch'essi siano vinti e sostituiti dai termini opposti, ideale, uomo e libertà. Appunto per questo noi dobbiamo riconoscere che uno degli ostacoli, che maggiormente si oppongono nello spirito moderno alla stabile fondazione di un principio etico, è l'eccesso di realismo teorico e pratico della nostra vita.

Nessuno può disconoscere l'importanza, che hanno assunto la conoscenza e l'azione, tra loro strettamente associate, in quanto si conosce per operare, ed entrambi versanti nel mondo del reale. Diverso in ciò il punto di vista degli antichi. Anch'essi sacrificarono molto alla conoscenza, ma non con fini pratici, chè il fine supremo posero nel conoscere in rispondenza alla natura razionale dell'uomo. Aristotele (1) contrappone le virtù, ch'egli chiama *etiche* a quelle, ch'egli chiama *dianoetiche* e dà la prevalenza a quest'ultime. Caratteristica è la similitudine di un filosofo greco per screditare gli scienziati studiosi della pratica di fronte ai puri pensatori, ai veri filosofi (2). Disse potersi i primi paragonare a quei Proci, che, pur aspirando alla mano di Penelope, non disdegnavano di corteggiarne le ancelle. Penelope è la filosofia, le ancelle le scienze al servizio della pratica umana. L'uomo dovrebbe aspirare alla filosofia, ed è fuor-

---

(1) *Eth. Nic.* I, 13, 1103 *a* 5; VI, 2, 1139 *a* 1; X, 7, 1177 *a* 12-27; *ib.* 1177 *b*, 26-31; 8, 1178 *b*, 7-27.

(2) ZELLER, *Philosophie der Griechen*, III, 1^4, 56.

viato dagli interessi d'una pratica volgare. La similitudine risponde pienamente all' ideale antico della conoscenza, che si sovrappone all'azione e che è il punto a cui deve convergere lo sforzo della mente umana. Ma se volessimo sviluppare questo paragone nella direttiva dello spirito moderno ci sarebbe facile riuscire a conseguenze diametralmente opposte, perchè potremmo osservare che nella storia delle scienze è avvenuta quella medesima rivoluzione democratica, che si è attuata nell'ordine politico. Le ancelle d'un tempo sono diventate a loro volta regine di ricchissimi regni spirituali, conquistati dall'audacia del pensiero, mentre Penelope rimane tuttora ad attendere nella sua isola rocciosa ed infeconda, dove nessun Ulisse vittorioso, reduce dagli avventurosi viaggi traverso i mari della metafisica, potrà forse abordare. Solitaria e sterile sembra ai nostri occhi rimanere la filosofia, quando anch'essa non fa convergere i suoi sforzi a qualche fine della vita. Questo pensiero che la filosofia non possa isolarsi, ma debba pur essa piegarsi alle supreme necessità pratiche del vivere, trovò il suo grande interprete in Bacone. L'opposizione di Bacone ad Aristotele non è solo nel metodo della scienza, ma anche e sopratutto ne' suoi fini. Le sue dichiarazioni sono esplicite: « *homo, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine re vel mente observaverit: nec amplius scit, aut potest. Scientia*

et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est (1). La scienza insomma è al servizio dell'azione; l'uomo in tanto può in quanto sa; il conoscere è lo strumento del potere, la natura non può essere utilizzata alla soddisfazione delle necessità umane, se non sono conosciute le leggi delle energie e delle forze naturali. E' una filosofia che lo storico inglese Macaulay dice pratica in opposizione alla teorica (2).

§ 3. — Qui non è inopportuno ricordare un dibattito tra il Macaulay ed il grande storico della filosofia moderna Kuno Fischer (3). Diceva Macaulay, che la filosofia è fatta per l'uomo, non l'uomo per la filosofia. Quando la filosofia sia veramente fatta per l'uomo, allora è pratica, altrimenti è teoretica, ed affermava la prima, negando invece la seconda: « della prima non posso dire bene abbastanza, della seconda abbastanza male ». Ma il Fischer osserva acutamente: c'è una filosofia esclusivamente pratica? La sua stessa esistenza non pre-

(1) *Novum Organum.* Aph. I, III (Ed. Fowler, 191-192).

(2) Macaulay, *Lord F. Bacon*, 1837 (Essays, III, 92 seg.).

(3) K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie. Bacon*³ X, 323.

suppone interessi filosofici, ossia teorici? E d'altra parte c'è una filosofia tanto teorica, che non rappresenti e non sorga dietro l'impulso d'interessi umani, e sia perciò in un certo senso pratica? Esiste infatti anche una *praxis* dello spirito, purchè non s'intenda *pratico* nel senso di un meschino utilitarismo ; anche una teoria può essere una pratica. Il Macaulay sembrava voler dire che tutto il valore d'una teoria sta nella sua applicabilità, sta nell'azione ch'essa avrà sulla vita dell'uomo, nell'utilità che ne sapremo trarre. Sia pure: ma anche ammesso questo punto di vista, che l'utilità decida del valore, sorge il nuovo problema, chi decide dell'utilità? Bacone forse risponde esser l'esperienza che decide se una cosa sia utile o no all'uomo e quindi abbia o no valore. Ma guardiamo più dappresso ; è utile tutto ciò che giova all'appagamento d'un bisogno umano, sia come oggetto immediato del bisogno, sia come mezzo per arrivare alla soddisfazione del bisogno; onde la questione si sposta nuovamente e si formula così: chi è che decide dei nostri bisogni? Si dica pure, conclude il Fischer, si dica collo storico inglese, che la filosofia deve essere pratica, deve aiutare l'uomo nel conseguimento de' suoi fini, sotto pena di essere condannata come sterile e vana, ma se entriamo nel campo de' bisogni, è evidente che a meno di chiudere gli occhi alla realtà, è giocoforza ammettere dei bisogni d'ordine teorico ; bisogni che sono, sì, avvertiti in modo diverso

nei diversi individui, ma che nondimeno esistono e lasciano un sottile tormento spirituale, se non sono appagati. Schopenhauer ha illustrato in un ben noto capitolo della sua opera il *bisogno metafisico* dell'uomo (1).

Dato ciò, una filosofia, che pur contenga le teorie più astruse, le più lontane dall'ordinaria pratica della vita, in quanto possa dare una risposta a certi quesiti correlativi a' bisogni intellettuali, non deve essere inutile. Macaulay aveva scritto: Se noi dovessimo scegliere tra il primo calzolaio e Seneca, l'autore dei tre libri intorno all'ira, noi ci dichiareremmo subito per il calzolaio, perchè certo l'ira è molto più pericolosa per l'uomo che non un semplice raffreddore, ma le scarpe hanno protetto milioni di uomini contro l'umidità, mentre è dubbio molto se il trattato *De ira* abbia mansuefatto un solo collerico. Il Fischer osserva giustamente, che questo modo di risolvere la questione è come gettare la spada di Brenno sopra quel piatto della bilancia, che si vuol far traboccare. E' troncare colla brutalità di un fatto un dibattito di valori spirituali. Mentre poi chi oserebbe asserire che un trattato di filosofia, sia pure il *De ira*, non abbia potuto esercitare una benefica azione, reprimendo certi moti impulsivi, non abbia potuto fare calmo uno spirito irrequieto, aiutato un uomo in un

(1) SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation* (trad. franç.) II, ch. 17.

momento difficile della vita, dandogli magari fermezza innanzi alla morte vicina? Nelle pagine degli stoici i candidati alla morte sotto la tirannide di Roma imperiale o di Parigi giacobina, trovarono quel riposo dell'animo, che li avviava sereni al suicidio ed al patibolo. Il mondo ha conosciuto un filosofo assai più profondo di Seneca, e pure secondo il giudizio di Macaulay, un pensatore non pratico, in cui però la forza della teoria fu assai maggiore di quella della natura e della comune necessità. Solo il pensiero fece ilare Socrate nel bere la cicuta. Pensando che la filosofia è capace di simili miracoli, dobbiamo riconoscere, che è un vero pregiudizio accusarla di assoluta mancanza di rapporto colla vita. Come la religione, la filosofia è, per altre strade, strettamente associata ai destini dell'umanità.

L'errore di Macaulay è di ridurre il bisogno umano al terra terra della mediocrità, mediocrità ch'egli stesso ha smentito colla sua attività spirituale di grande storico. Non si limita la scienza, non si autorizza la ricerca entro un certo ambito definito. Religione, arte, scienza formano il mondo ideale, che sta accanto a quello materiale, e nessuno ha diritto di negarlo o tracciarne *a priori* le frontiere.

§ 4. — Ritorniamo al nostro punto di partenza. Abbiamo detto che la vita moderna è caratterizzata da un eccessivo culto della conoscenza per la pratica ; possiamo definire questo carattere

come un realismo, perchè noi restiamo nella realtà sia come conoscenza, sia come pratica. Formuliamo le leggi, in quanto il progresso delle scienze è appunto determinazione sempre più precisa di leggi, ossia determiniamo l'essere, che è il loro oggetto, poi convertiamo in pratica, nel limite del possibile, la conoscenza acquistata. Succede così che noi diventiamo in certo modo una parte delle cose, ci subordiniamo ad esse. La nostra stessa vittoriosa conquista del mondo materiale si risolve, dice Eucken,(1) nella servitù del nostro spirito di fronte alle cose, servitù come conoscenza e come azione. Prendiamo queste quattro parole: *essere*, *conoscere*, *dovere*, *volere*. Le due prime, *essere* e *conoscere*, contengono i limiti del realismo, le due ultime, *dovere* e *volere*, abbracciano tutta l'idealità. In esse, contrapponendole due a due, abbiamo l'espressione del conflitto tra la realtà e l'idealità, tra il regno della causalità ed il regno della finalità: il primo è dominio della necessità, il secondo della libertà. La scienza del reale comprende tanto la natura, quanto lo spirito, perchè c'è una realtà naturale ed una realtà spirituale, che possono essere studiate l'una e l'altra nel loro progressivo sviluppo. E appunto per questo il pensiero moderno presenta ancora un'altra caratteristica, che potrebbe definirsi in questi ter-

---

(1) Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori* (trad. it.) 1, seg.

mini: la prevalenza del concetto di *divenire* su quello di *essere*. Il pensiero antico conobbe pure tale antagonismo, il quale si può personificare nelle due grandi figure di Parmenide e di Eraclito, ma la dottrina dell'identità finì per trionfare su quella del divenire (1).

Ma se il pensiero antico è essenzialmente statico, il pensiero moderno è essenzialmente dinamico. Noi siamo cresciuti in un ambiente di pensiero, a dir così, trasformistico. La concezione trasformista è l'espressione più genuina dello spirito dei nostri tempi, sia che la si confini nel mondo biologico o la si assuma a legge universale. Le applicazioni quasi innumerevoli fatte dell'idea di evoluzione ci persuadono che in questa sta una caratteristica, che differenzia i nostri tempi dai tempi antichi. Il nostro è realismo, non però dell'essere, ma del divenire. Di qui discende, per quel che si riferisce più specialmente all'uomo, quell'eccesso di storicità, che è una delle note più spiccate della nostra costituzione mentale, eccesso combattuto con tanta efficacia dal Nietzsche nella seconda delle sue *Considerazioni inattuali* (2). Il pericolo, che nasce nel campo etico, da questa preoccupazione storica del divenire, consiste nel *relativismo*. I principî etici, le leggi, i fatti morali vengono da noi guardati con occhio di opportunità. Perchè,

---

(1) Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine* (trad. franç.) 251.

(2) Nietzsche, *Werke*, I, 283 seg.

quando si è profondamente persuasi che il divenire è la sostanza delle cose, si è anche facilmente condotti alla giustificazione del transitorio, all'accettazione del fatto compiuto, a quello che si può chiamare opportunismo pratico. Donde la necessità di opporsi al realismo, a quello che si esprime sopratutto in una dottrina del divenire.

§ 5. — Consideriamo ora un altro aspetto della morale moderna, che fu espressa nelle sue forme più recenti, come *dottrina dei valori*. La filosofia dei valori studia essenzialmente la *genesi dei valori*, poi fa la *critica dei valori;* costruisce cioè una teoria sulla formazione dei valori e dispone in ordine gerarchico i valori stessi, e per ciò è necessario un termine di confronto, che serva come valore fondamentale assoluto per graduare tutti gli altri. Infine la filosofia dei valori intende alla costruzione di un'etica come scienza dei valori (1). Ma il maggior pericolo contenuto in questo nuovo atteggiamento del pensiero filosofico è rappresentato dallo sforzo di ricondurre i valori morali ai valori utilitarî, tentativo naturale in un'età come la nostra, così impregnata di spirito di realismo e di praticità, e preoccupata prevalentemente dei problemi riguardanti l'azione. Così il valore veniva ricondotto alla sua fonte originaria, l'economia politica. Non si può negare l'acutezza, con cui alcuni pensatori condussero

(1) F. Orestano, *I valori umani.*

tali tentativi di applicare all'etica le leggi economiche dell'offerta, della domanda, della rendita e della marginalità. Tali sforzi però dovevano rimanere infruttuosi per le differenze fondamentali, che intercedono tra la categoria morale e la categoria economica. Se, contrariamente alla tesi sostenuta da Kant, noi fossimo indotti ad una restaurazione dell'eudemonismo, che fu il caposaldo dell'etica antica, per modo da dover prendere in considerazione le conseguenze dell'atto morale, allora sarebbe interessante studiare il problema di ciò, che potremmo chiamare la rendita morale, ossia il risultato pratico de' nostri atti considerati nella loro capacità di felicitarci, confrontandola con quella economica; e nello stesso tempo esaminare il rapporto dei produttori di moralità coi consumatori delle azioni morali. Questo studio della virtù considerata nel lato attivo e passivo del suo valore metterebbe in luce il criterio assolutamente diverso che vale nel rapporto morale ed in quello economico.

Ma non è questo il nostro compito; a noi preme lumeggiare una ben più importante questione. Del valore si possono osservare l'aspetto *qualitativo* e l'aspetto *quantitativo*. Tra questi due aspetti può sorgere e sorge realmente un conflitto, ed il *quantum* può prendere il sopravvento sul *quale* (1).

---

(1) L'opposizione tra qualità e quantità è la veste originale e suggestiva sotto la quale Guglielmo Ferrero presenta la questione del progresso.

Come dimostra l'esperienza vi è oggi una tendenza, che si potrebbe definire aritmetica, per cui il numero trionfa. Per valutare, ad esempio, un uomo diciamo: possiede, guadagna, lavora, produce, sa tanto. Di una nazione misuriamo i chilometri quadrati di territorio, i milioni di abitanti, il bilancio, il consumo, l'importazione e l'esportazione. I valori umani tendono ad essere espressi in cifre: la statistica è appunto la scienza, che rappresenta il *quantum* delle cose. Così la *qualità* è sopraffatta dalla *quantità*. Noi sappiamo che in economia valgono questi due principî: 1° la quantificazione del prodotto lo svaluta, ossia è in ragione inversa della qualificazione, per modo che la universalizzazione o la quantificazione massima equivarrebbe ad una totale svalutazione; il valore economico non esiste là dove, come accade per l'aria o l'acqua, il bene può dirsi universale; 2° le utilità si equivalgono e quindi si sostituiscono.

Per tutte le merci è possibile lo scambio; esse non sono solo valori di uso, ma anche di scambio, anzi sono valori economici appunto per questo. La sostituzione di una merce ad un'altra significa un'equazione potenziale di tutti i valori materiali, perchè le qualità possono essere neutralizzate per mezzo di quantità proporzionate. Così la qualità dell'oro può essere neutralizzata da una quantità proporzionata di piombo o di altra merce più vile. Nell'etica si applicano principî contrarî a

quelli, che governano l'economia. Nella valutazione morale si verifica l'opposto della valutazione economica, perchè, se in economia politica vale la legge della progressiva svalutazione nell'aumento progressivo della quantità fino all'annullamento pratico d'ogni valore economico nell'universalità, nell'etica può dirsi che la quantificazione qualifica, invece di squalificare. Perchè la virtù è tuttora quello, che aveva intuito Aristotele, l'atto qualitativamente preferibile, che la ripetizione ha trasformato in abitudine, ha cioè generalizzato, mentre poi kantianamente parlando, la capacità di universalizzazione rimane il supremo criterio del valore morale della volontà. Il buono è la conformità ad una legge, mentre l'utile è la conformità ad uno scopo. Così il valore etico diventa pienamente antagonista di quello economico. Nel mondo economico tutti i valori sono sostituibili, nel mondo etico tutti i valori sono *tipici* ed insostituibili. Ogni valore morale è un bene insostituibile, unico. Già da lungo tempo Kant nel *Fondamento della Metafisica dei costumi* (1) aveva affermata la distinzione tra valore ed utilità, adeguando il termine di valore a quello di dignità (*Würde*), risolvendo così la questione da noi prospettata in veste più moderna. Questo è dunque un punto ac-

---

(1) KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Werke*, ed. CASSIRER, IV 293).

quisito: ogni tentativo di ridurre la moralità alla economia politica è condannato alla sterilità.

§ 6. — Un'altra corrente di pensiero tenta di giungere ad un risultato analogo: il prammatismo. Esso si presenta come una filosofia dell'azione, della volontà, delle energie pratiche. Ma come ben dice il Croce, altro è *promuovere* con la volontà l'opera del pensiero, e altro *sostituire* con la volontà l'opera del pensiero. Pretendere di sostituire con la volontà l'opera del pensiero equivale a negare quella forza, che si dovrebbe promuovere; è la più aperta proclamazione di scetticismo, la sfiducia più completa nel vero e nella possibilità di raggiungiungerlo. Questa pretesa si chiama ora il *prammatismo*, o, almeno, è uno dei significati di questa parola, della quale si fregia ai nostri giorni la scuola più grossolanamente confusionaria che sia mai sorta in filosofia. Scuola, che mescola insieme le tesi più disparate; quella della virtù promotrice, che la volontà ha sul pensiero; l'altra del momento volitivo od arbitrario, mediante cui le percezioni e i dati storici sono ridotti a tipi astratti nelle scienze naturali, o si pongono i postulati per costruire gli schemi delle matematiche; la terza, la quale potrebbe dirsi il pregiudizio baconiano dell'esclusiva utilità delle discipline naturali e matematiche pel bene della vita; la quarta positivistica, che altro non è dato conoscere se

non ciò che arbitrariamente comprimiamo noi stessi, nei tipi e negli schemi del naturalismo e della matematica; la quinta esagerazione romantica del principio della potenza creativa dell'uomo e sostituente in esso allo spirito universale il capriccio dell'individuo; la sesta, tra sciocca e gesuitica, dell'utilità di foggiarsi le illusioni e tenerle per vere; la settima, superstiziosa e occultistica e spiritistica; e altre ancora che ommettiamo. Se il prammatismo ha avuto, o serba qualche attrattiva, deve ciò alla verità della prima e seconda tesi ed alla semiverità della quinta; tutte tre, del resto, eterogenee fra loro, e inconciliabili con le altre, fallacissime. Ma noi ripetiamo coi vecchi filosofi, che chi nel pensare dice: «Voglio così», è perduto per la verità (1). La critica del Croce è forse troppo aspra, ma certo acuta, perchè coglie le debolezze del prammatismo, non negando tuttavia, la parte di vero ch'esso contiene, la virtù creatrice dell'uomo, la forza della volontà, le risorse contenute nella fede, che l'uomo ha di se stesso come realtà autonoma.

§ 7. — Abbiamo così esaurita la critica delle dottrine realiste, dottrine la cui esagerazione condusse alla reazione idealista. Di fronte alla categoria dell'*essere* sta quella del *dovere*. Emanuele Kant fu benemerito nella storia del-

---

(1) B. Croce, *Filosofia della pratica*, 25.

l'etica per avere affermato il *dovere* come categorico, assoluto, puro, incondizionato, pur pagando tale affermazione coll'alto prezzo del formalismo morale. Consideriamo l'ordine morale di fronte all'ordine fisico: il primo è il vero regno dell'uomo, perchè formato dalla sua volontà illuminata dalla ragione; il secondo è l'oggetto della conoscenza; in faccia a questo l'uomo sta come spettatore e ne determina le leggi; invece dell'ordine morale è egli stesso autore e legislatore. L'uomo quando esplora tutto il vasto dominio del reale, che si apre a' suoi mezzi di conoscenza, non incontra mai il dovere, perchè questo non esiste in natura; donde l'insufficienza d'ogni etica naturalistica. La natura ignora il dovere; l'uomo scopre questo ripiegandosi sopra se stesso, nella propria coscienza. Nel mondo esteriore noi troviamo un ordine di leggi uniformi; è vero che, a rigor di termini, anche tali leggi si potrebbero dire creazione del nostro spirito, noi però le obbiettiviamo nella natura. Invece in noi stessi troviamo, assai più mirabile scoperta, la legge morale (1).

Ora sorge una questione: qual'è il rapporto tra la categoria dell'essere e quella del dovere? E' l'essere, che determina il dovere, o inversamente? Si deve partire dal problema etico o da quello gnoseologico per sapere quello che noi siamo e insieme quello che è l'universo? Può

(1) KANT, *Critique de la raison pratique* (trad. franç.), 291 seg.

l'etica rispondere al problema del perchè finale? Questo problema si rispecchia nella storia della filosofia moderna in quel capitolo, che s'intitola della dottrina della conoscenza. La saggezza antica, considerando la natura assolutamente al di fuori della volontà umana, si limita ad insegnare all'uomo il dominio di se stesso; la filosofia medioevale gli consigliò il rispetto della volontà divina ; ma la filosofia moderna ha posto il problema in questi termini: l'accordo tra il pensare e l'essere. Bacone e Descartes per due opposte vie, l'induzione e la deduzione, la fisica e la matematica, l'esperienza ed il ragionamento, l'occhio cioè rivolto al mondo o ripiegato sulla coscienza, pretendono di giungere alla stessa conclusione: fornire all'uomo mediante la conoscenza il dominio delle cose. Il problema dei rapporti tra l'essere e il pensare, sul quale si portò prima la riflessione filosofica, fu soltanto un problema provvisorio e condizionale, un mezzo adoperato per questo fine; mettere il mondo dell'essere al servizio della volontà umana. Per poter usare della natura, prima bisognava strapparle il suo segreto, penetrarne l'essenza, determinarne le leggi. Questo problema provvisorio diventò invece il problema capitale, perchè non si poteva affrontare l'altro senza prima averlo risolto. Da Bacone a Kant molti furono i tentativi per la soluzione del problema gnoseologico, problema che fu sciolto da Kant e dal criticismo. Ma è certo che, mentre il problema

gnoseologico occupava i pensatori, già il problema etico si avanzava sulla scena della coscienza filosofica e dimostrava che non alla conoscenza, ma al dovere competeva il diritto di rappresentare il termine ultimo di tali sforzi. Nello Spinoza primieramente si afferma questo grande bisogno morale ; già in lui appare l'elemento pratico della volontà ; la sua metafisica si chiama *Ethica*, e chi legge l'altra opera, *De intellectus emendatione*, che la precede, si accorge che la coscienza dello Spinoza è tutta piena del problema etico, la cui soluzione è la base della sua filosofia. Il perchè della vita, il principio che deve governare la condotta umana, ecco lo scopo della filosofia spinoziana. La risposta è data dalla soluzione del problema gnoseologico, soluzione che si riassume nella formula spinoziana, *amor dei intellectualis;* trasfusione del finito nell'infinito, del relativo nell'assoluto. Per il filosofo olandese il pensiero si indentificava coll'essere, di cui è l'espressione. Una tale equazione non si realizza però nel nostro pensiero limitato, ma in quello assoluto di Dio. Perchè l'uomo possa superare questa limitazione, deve identificare il proprio pensiero col pensiero universale, elevarsi all'idea dell'assoluta sostanza. La dialettica, che permette tale elevazione, è per lo Spinoza non solo conoscenza, ma anche pratica. In questo senso il problema gnoseologico diventa etico.

§ 8. — Emanuele Kant in modo più accentuato ci presenta lo stesso problema, in quanto l'assoluto, inaccessibile alla ragion pura, è nello stesso tempo un postulato della ragion pratica, in quanto la libertà, che il mondo dei fenomeni rifiuta, si afferma noumenicamente nel regno della volontà. Così il problema dell'*essere* diventa quello del *dovere essere*. La filosofia kantiana dimostra che solo il *dovere* può dare l'ultima risposta ai supremi quesiti. Tale soluzione si manifesta con tutta la sua forza in Fichte, la cui filosofia è la dimostrazione della tesi, che noi svolgiamo (1). La categorica affermazione del Fichte, che pone come praticamente necessaria, come obbligatoria l'unità assoluta dello spirito nell'atto, che ne costituisce l'essenza nella sua pura libertà, è la formula stessa del dovere. Il dovere esprime nella coscienza la suprema decisione della ragion pratica, che pone la necessità per lo spirito di liberare il suo atto da ogni limitazione particolare. Il dovere è in certo senso per Fichte, la libertà virtuale, là dove manca ancora l'attuale. La coscienza morale: ecco il punto fondamentale, e quindi quella formula: *puoi perchè devi*.

La moralità è per l'uomo l'espressione stessa della spiritualità, che è la sua essenza, perchè realizza sotto quella forma di esistenza, che

(1) X. Léon, *La Philosophie de Fichte*, 27 seg. — Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre* (*Werke*, ed. Medicus, I, 339).

appartiene alla natura umana, cioè sotto la forma della coscienza, la ragione assoluta, testimoniando la sua potenza pratica in noi e la nostra autonomia spirituale (1). Il problema filosofico per Fichte, il problema della scienza, è un problema di morale. Per questo egli scrive, che la filosofia che si ha, dipende dall'uomo che si è, e in fatto di spiegazione del mondo non si possono abbracciare che due punti di vista opposti, il dogmatismo e l'idealismo; il primo parte dalle cose, il secondo dallo spirito. La scelta tra l'uno e l'altro non dipende da motivi di ragione speculativa, ma soltanto di ragione pratica, in quanto il dogmatismo tende a negare la realtà propria dello spirito, la sua autonomia, la sua libertà, riducendolo ad un determinismo più o meno cosciente; l'idealismo invece a stabilire come centro di tutto il reale lo spirito nella sua libertà. Lo spirito sacrificato alle cose o le cose allo spirito, ecco il dilemma. La coscienza morale, secondo Fichte, lo tronca. Il dovere ci comanda di sacrificare le cose allo spirito. L'idealismo è la sola filosofia conforme alla nostra natura morale. La coscienza della nostra spiritualità, il genio morale, è l'anima d'ogni vera filosofia. Non c'è scienza senza coscienza.

Nel rapporto tra essere e dovere sta dunque il problema massimo della filosofia di fronte

---

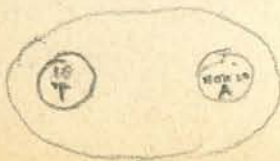
(1) FICHTE, *Erst Einleitung in die Wissenschaftlehre* (III, 18).

al rapporto tra essere e pensare, nel senso che esso segna il passaggio dalla supremazia della conoscenza a quella della volontà. Da gnoseologico il problema è diventato etico. Da Spinoza a Kant si è compiuta questa grande rivoluzione. L'affermazione del soggetto pensante, la grande scoperta cartesiana è il punto di partenza, in quanto l'oggetto era subordinato al soggetto nel dominio della conoscenza, ossia della causalità; ma ciò non bastava; bisognava fare un passo più innanzi, subordinare l'oggetto al soggetto nel dominio della pratica, la natura allo spirito; alla necessità fisica, causalità, sostituire la necessità morale, libertà del volere (1).

Kant ha fatto questo passo decisivo; chè, se l'idea, espressione della spontaneità della ragione, non può realizzarsi nell'essere, perchè l'essere le è eterogeneo, e tra l'idea e l'essere, dal punto di vista teorico, vi è un abisso insuperabile, quell'abisso che separa il fenomeno dal noumeno, l'idea però si realizza nell'azione, l'azione che compie il dovere, e la forma intelligibile dell'azione è la libertà. La libertà è la causazione assoluta della ragione, ossia la sua indipendenza in rapporto a tutto ciò che non è la ragione stessa, ossia l'incondizionato. In tal modo Kant fonda la superiorità della ragion pratica (volontà) sulla ragione teorica. L'*assoluto*, che tutta la speculazione antece-

(1) Léon, op. cit., 136 seg

dente aveva cercato fuori del soggetto, nella natura, in Dio, è dunque in noi stessi, non nell'intelligenza, ma nella volontà, nella volontà in quanto deve e dovendo può, in quanto realizza la libertà, pone il fine a se stessa, si fa legislatrice universale e, sottraendosi alla causalità fisica, diventa essa stessa causa libera ed indipendente.

§ 9. — Ho detto che in questa direzione Kant fu seguìto specialmente da Fichte, superato anzi. Mentre infatti Schopenhauer, ponendo la volontà come la cosa in sè, la spersonalizza completamente universalizzandola, facendone una infinita cieca forza o anche la generale tendenza all'essere, la quale, solo obbiettivandosi, diventa mondo e soggettivandosi coscienza e conoscenza, finchè, resasi consapevole dell'illusione individuale come sterile sforzo e dolore, rinnega se stessa nella rinuncia pratica dell' altruismo e nella contemplazione ascetica, Fichte invece nel suo estremo soggettivismo idealistico fa dell'*Io* tutto, perchè il *non io* non esiste che come posizione dell'*Io*, ossia in quanto l'*Io* lo pone. Di qui i tre fondamentali principî della *Dottrina della scienza*: 1° l'*io* si pone da se stesso; 2° l'*io* pone un *non io;* 3° l'*io* pone un *io* limitato come opposto d'un *non io* pure limitato. E questo terzo principio, ricavato come sintesi dalla tesi e dall'antitesi, è il riflesso delle coscienza immediata, dove non c'è un *io* assoluto, ma relativo, e un soggetto

legato ad un oggetto, una limitazione reciproca ed un'azione mutua dell'*io* e del *non io*. La natura diventa la materia stessa del nostro dovere. In tanto vi è un mondo finito, in quanto l'*Io* nel suo sforzo verso un ideale deve incontrare un ostacolo. Senza resistenza non vi sarebbe sforzo, come senza mezzo non c'è fine. Il progresso sta appunto in ciò, che il nostro sforzo infinito supera resistenze finite. Il mondo del *non io*, ossia degli oggetti acquista questo valore etico di rendere possibile il lavoro e la lotta. Scopo suppone oggetto da raggiungere, oggetto resistenza. Non esiste etica dove non ci siano limiti. Lo scopo supremo è la libertà e l'autonomia, la conquista della completa libertà dello spirito. La filosofia teorica trova la sua spiegazione in quella pratica.

Dice il Fichte: « L'intero sistema delle nostre idee dipende dalle nostre tendenze e dalla nostra volontà ». Per il Fichte lo sforzo è una forma di attività, in cui l'infinitudine è posta non come uno stato attuale, ma come uno scopo, cioè l'equazione tra il finito e l'infinito non *è*, ma *deve essere*. L'identificazione di ciò che il Fichte chiama l'*io* empirico coll'assoluto non è posta come qualche cosa di reale perchè sarebbe contraddetta dall'esperienza, ma come ideale. L'ideale è un oggetto infinito, cioè continuamente trasformabile, suscettibile di progresso, ed in ciò il Fichte arriva a conclusioni diametralmente opposte a quelle dello Schopenhauer. Tale progresso manca negli oggetti finiti.

Kant aveva dimostrato che l'esistenza noumenale, l'esistenza assoluta, ha un carattere morale. L'assoluto da questo momento cessa di avere quel significato di intelligibilità, che il Cartesianismo aveva concepito, perchè questo in fondo non è che un carattere sensibile. Cessa così l'illusione, per cui l'assoluto appariva come una sostanza fondamentalmente fisica, ovvero una necessità fondamentalmente logica; l'assoluto diventa la libertà morale. Cessa di apparirci come essere per manifestarcisi come atto. Descartes, trasferendo nell'azione stessa del pensiero il principio conoscitivo degli oggetti, aveva affrancato il soggetto dall'oggetto. Kant, scoprendo nella natura della volontà l'intimo fondo dello spirito, il principio della vera autonomia, la libertà, affranca il soggetto non più dall'oggetto ma da se stesso, cioè da tutto ciò che non è propriamente tale, ossia dalla sua sensibilità, dalla sua immaginazione (1). Ma con ciò Kant non evita un pericoloso dualismo; quello della natura e della libertà, che è quello stesso dell'intelligenza e della volontà, imprigionando la prima nel mondo fenomenico, e chiamando la seconda a partecipare come adesione alla legge del dovere, ad un altro mondo, il mondo dell'assoluto, il mondo noumenico, in cui regna sovrana la libertà. Così lo spirito dell'uomo è vittima della più tragica antinomia ; il dualismo tra la ragione teorica e

(1) Léon, op. cit., 203 seg.

la ragione pratica si rispecchia in quella tra la necessità e la libertà. Kant lo risolve in favore della ragion pratica, dando a questa un primato sulla teorica, in quanto quest'ultima ci dà solo del mondo intelligibile un'*Auschauung*, mentre la prima ce ne dà la legge stessa. La ragione della separazione dei due mondi, quello dell'Intelligenza e quello della Volontà, stava per Kant nella supposta radicale eterogeneità tra il mondo dei sensi ed il puro intelligibile. Per questo la natura è la negazione della libertà. E' vero che nella sua terza critica (*Critica del giudizio*) Kant sembra avvicinarsi alla soluzione definitiva del problema, giustificando l'unione tra il Reale e l'Ideale.

L'analisi del giudizio estetico gli discopre, nella considerazione della *forma* degli oggetti, l'esistenza di un'armonia reale, per quanto misteriosa, tra la sensibilità e l'intelletto. Nella reale esistenza di questa finalità formale, che il giudizio estetico constata nelle cose, starebbe il principio stesso d'ogni altra finalità da noi proiettata sulle cose medesime. E non basta. Kant fa un passo più in là. Dalla finalità formale Kant giunge alla constatazione d'una *finalità reale*, che la riflessione scopre nella natura organizzata. E' ben nota di quali deduzioni possa essere suscettibile questo nuovo principio della filosofia critica nelle mani dei biologi vitalisti (1). Nell'assoluto

(1) Driesch, *Il Vitalismo*, 83-116.

il meccanismo coincide colla finalità? La natura anche nella sua parte materiale è orientata verso lo spirito? La natura diventerebbe uno strumento della libertà? Tali sembravano essere stati almeno come direzione, gli ultimi pensieri del Maestro, la cui eredità doveva passare ai discepoli, ma variamente accolta e trasformata.

Fichte distrugge il dualismo tra pensiero e volontà; facendo della volontà la condizione d'esistenza dell'intelligenza, la volontà che produce il mondo, che è l'oggetto dell'intelligenza, subordina questa a quella. Il mondo della rappresentazione è il teatro o meglio lo stromento della realizzazione della libertà. L'intelligenza rappresenta lo sforzo della libertà infinita per elevarsi alla riflessione di se stessa e prendere la forma del reale. Si precisa così il problema ne' suoi termini definitivi. Non più essere e conoscere soltanto, come la prima fase della filosofia nuova aveva posto, bensì conoscere e volere. Dalla considerazione teorica si è passati alla considerazione pratica dell'assoluto, che non è più l'essere, ma il dover essere.

Non è più quindi una pratica del reale subordinata alla sua conoscenza, bensì una pratica dell'ideale subordinata alla sua volontà. La volontà suppone l'intelligenza, che è per così dire il suo organo ; mediante l'intelligenza la volontà si subordina la realtà naturale e spirituale, invece di essere subordinata come nel pensiero antico, e, dicendo realtà, inten-

diamo sopratutto l'uomo come oggetto di essa, l'uomo nelle sue attività fisiche e spirituali, in quanto queste siano collegate a quelle in una inscindibile unità fisio-psichica. Mediante l'intelligenza e la conoscenza dell'essere la volontà sfugge alla causalità naturale, fonda la propria libertà e penetra di questa libertà la natura stessa, che subordina ai proprii fini. Attuando dei fini, in conformità di un principio di dovere, col concorso delle forze naturali, la volontà non spiritualizza forse il mondo, facendolo progressivamente passare dalla categoria della causa a quella dello scopo? L'intelligenza non è dunque l'artefice della vana fantasmagoria di un mondo come rappresentazione alla maniera di Schopenhauer, mediante la quale la volontà allucina se stessa ed illude il suo sterile doloroso sforzo, spiegando dinanzi a se medesima l'ingannevole velo della Maia.

L'intelligenza è il vivo stromento dell'attuazione della volontà. Col dominio intellettuale l'uomo affranca se medesimo, si realizza nella propria idea, moralizza sè e la natura, che subordina all'idea. Ma non si tratta della volontà nietzschiana della potenza, bensì della volontà di *dovere*, perchè non si tratta della volontà dell'*individuo*, bensì dell'*uomo*. La volontà che è appunto nella realtà psicologica la massima individualità, che è l'arbitrio massimo, anzi è perfino il capriccio volubile e dispotico; questa volontà deve diventare la massima universalità, l'ordine, la legge. Questo

modo di vedere la volontà nega ed afferma nello stesso tempo la tesi di Schopenhauer, perchè Schopenhauer parte da una volontà universale, che, attraverso l'illusione intellettuale d'un *principium individuationis*, restituisce se stessa alla sua vera natura, rinnega l'egoismo in una compassione universale, in cui ogni io s'identifica con tutti gli altri. Ἓν καὶ πᾶν. Noi invece partiamo dalla realtà individuale per giungere all'idealità universale. Ed è l'intelligenza, che ci permette di superare il *principium individuationis* e raggiungere l'idea, il concetto unitario di uomo.

La nostra tesi concorda e si oppone a quella di Nietzsche perchè in entrambi la volontà insieme si afferma; ma Nietzsche vuole l'esteriorizzazione della volontà nel mondo, noi vogliamo l'interiorizzazione del mondo nella volontà; la sua volontà si afferma nel potere, la nostra nel dovere. Non il *potere* dunque ma il *dovere* è, per usare un'espressione di Hermann Cohen, l'essere della volontà (1). Il Cohen, raccogliendo la distinzione kantiana dell'*essere* e del *dover essere*, ed opponendo il dover essere a tutte le forme dell'essere, lo identifica coll'essere della volontà.

(1) H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 12; egli nell'opposizione kantiana dell'essere e del dovere *(sein und sollen)* non separa dall'Etica soltanto l'essere del senso (che trova la sua espressione nell'eudomonismo) ma tutto quanto l'essere della natura, anche nella sua comprensione spirituale. In questo senso, dice, l'oggetto dell'Etica, che è il do-

§ 10. — Possibilità, realtà e necessità formano il triplice regno logico aperto al nostro sapere, le tre categorie kantiane, che distribuiscono le modalità del giudizio. Se dalle forme del conoscere passiamo a quelle dell'essere, noi possiamo raccogliere qui tutte le più opposte tesi della filosofia. L'essere può venir negato sotto tutte tre le forme, possibilità, realtà, necessità. Dal lato della conoscenza, come da quello ontologico, questa è la risposta dello scetticismo assoluto. L'essere può ridursi tutto alla categoria del possibile. Dal lato soggettivo questo è il probabilismo, da quello oggettivo l'indeterminismo od anche la dottrina della contingenza. L'essere può venire richiamato alla necessità· Ed ecco il determinismo o il fatalismo, o l'occasionalismo per quel che riflette o la natura o lo spirito. Tutto il reale è fatto necessario, ed anche il possibile in quanto sia un reale in potenza (Diodoro di Megara, Averroe) (1).

Esclusa la soluzione puramente negativa dello scetticismo, tra le due tesi estreme della

---

vere, è in opposizione con quello di tutta la filosofia, che ha appunto l'essere, per suo oggetto [13]. Ma anche il dovere è un essere (dovere è volere conforme a legge) [26] e può letteralmente definirsi [168]: l'essere del dovere è l'essere del volere, l'essere della volontà. Questa dà esistenza al dovere riconoscendolo.

(1) Aristotele, *Metaphys.* IX, 3, 1046 *b*, 29 seg. — Cicero, *De fato*, IX, 17 « Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit... Nihil fieri quod non necesse fuerit. »

possibilità estesa alla natura, che ne abbandona il corso al caso capriccioso, (esempio caratteristico quello della fisica epicurea), e della necessità, che fa dell'universo un cieco sistema di forze strette da invincibile catena causale, la risposta più ragionevole sembra questa: all'essere in quanto è dato dalla nostra esperienza non spetta altro predicato che quello della sua propria realtà. Che cosa può infatti affermarsi dell'essere se non appunto questo, che è? Nell'attualità del mondo non c'è posto nè per la possibilità nè per la necessità. Queste non appartengono ad esso, che è il regno del reale, bensì all'ordine ideale.

La possibilità è una categoria del nostro pensiero; essa nasce dalla constatazione che nella realtà è presente solo una parte delle condizioni necessarie perchè qualche cosa sia, ovvero dal fatto che la presenza di tutte le condizioni è complicata accidentalmente con una o più condizioni contrarie ed eliminative. Il nostro pensiero può integrare le condizioni positive mancanti od eliminare le negative presenti, cioè può pensare come possibilità le condizioni incomplete o impedite in rapporto al condizionato. Questa integrazione mentale può farsi tanto nel senso positivo quanto nel negativo; appunto per questo le possibilità contrarie sono ugualmente concepibili (1).

---

(1) Sul concetto di possibile, conf. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, II² 167 — LEWES, *Problems of life and mind* I, 397 — SIMMEL, *Einleitung in der Moralwissenschaft* II, 220.

Ma i giudizii problematici, che esprimono la possibilità, hanno un fondamento puramente psicologico, indicano uno stato della nostra conoscenza e non più. La possibilità non è adunque una proprietà della cosa, ma solo un'espressione per indicare il rapporto tra il pensiero e i suoi oggetti, ossia l'aspettazione d'un evento fondata su conoscenze antecedenti. In questo senso c'è un sapere, che si esprime in termini di possibilità, ed esiste una logica della possibilità in quanto esiste una graduazione del possibile.

Anche della necessità può dirsi lo stesso; essa esprime un rapporto di pensieri, per cui riconduciamo le conseguenze ai loro principii, gli effetti alle cause, i fatti alle leggi. E' dunque un equivoco dire che la natura è il dominio della necessità, come sarebbe un equivoco dire che essa è il regno della contingenza. (1). L'una cosa e l'altra sono categorie ideali. La legge non è della natura, ma dello spirito. Possibilità e necessità sono in noi come intelligenza e come volontà. Pensiamo il possibile ed il necessario, ma nell'esperienza non constatiamo che il reale. La legge esprime sempre un'esigenza mentale d'ordine logico o d'ordine morale. Anche l'ordine fisico è creazione dello spirito, è un'imposizione ideale, che l'intelletto fa sulla natura, allo stesso modo che l'ordine

Bene

(1) E. Boutroux, *La contingence des lois naturelles*, 49, 83 — Bergson, *L'Evolution créatrice*, passim.

morale è imposizione della ragione alla volontà. Il primo è il prodotto della necessità logica, espressa nella causalità ; e il secondo è il prodotto della volontà, ossia è anch'esso una necessità non tanto imposta quanto proposta. In questo senso ciò che si chiama il determinismo fisico è un nostro postulato, ben lungi dall'essere un dato empirico esterno a noi, è una condizione interna allo spirito, non un fatto, ma un'idea. Nell'esperienza ci sono soltanto elementi singoli; empiricamente considerata la realtà è una collezione di fatti disciolti, dentro alla quale, lo spirito mette un ordine fisso mediante le sue leggi, in cui si esprime un ideale di unità. La causalità diventa così una categoria dell'intelletto, come il tempo e lo spazio. In fondo l'unico criterio della necessità nel reale è la sua stessa realtà, e sperimentalmente parlando una cosa *deve essere*, quale effetto di una data causa, soltanto quando sia realmente avvenuta. Del reale preso in sè sia della natura come dell'uomo non può scriversi che la storia. Ogni qual volta si voglia oltrepassare questa considerazione puramente narrativa o descrittiva, intervengono i principî logici, interviene il concetto ideale d'ordine, di legge. Ogni necessità esprime un ideale, un *dover essere*. Il giudizio apodittico, che scaturisce da una dimostrazione matematica, esprime questa necessità logica. Allo stesso modo il *devi* dell'ordine morale esprime una necessità, un ideale, una conformità ad un principio. Così

sarebbe forse possibile un riaccostamento del formalismo etico a quello logico e la sua giustificazione.

La volontà è potenza, che impone a se stessa la propria legge (1). Essa suppone la possibilità, ma impone la necessità. Non sarebbe possibile parlare di volontà, se non si sottintendesse potenza. La volontà accoglie appunto in sè tutte le possibilità di bene e di male, è libera, ma riconoscendo ed affermando il *dover essere*, l'ideale, si necessita. Libertà e necessità s'incontrano, perchè la libertà consiste nel riconoscere e nel rispettare la necessità ideale in conflitto colla causalità fisica o fisiologica o colle nostre tendenze e passioni. In questo senso il necessario, che è il dovere, è anche categorico, non conosce condizioni, nè limitazioni, nè restrizioni. La necessità, che al suo punto d'inizio è stata pensata dall'uomo come un oscuro sistema di coazioni religiosamente o naturalisticamente concepite (fatalismo, predestinazione, determinismo), si con-

---

(1) Geulincx dice: *ubi non vales, ibi non velis*, dove non c'è potenza non ci può essere volontà, ma dà poi una risposta affatto negativa al problema, perchè nel suo occasionalismo dove tutto il movimento è miracolo, è opera di Dio, non c'è posto per una volontà di potenza orgogliosamente affermata, ma anzi per un' umile dichiarazione di impotenza, noi siamo strumenti nelle mani di Dio. Dall'*inspectio sui* l'uomo è condotto alla *despectio sui* ed anche all'*incuria sui*. Conf. K. Fischer, op. cit. II[4], 35-40.

verte in legge morale e conseguentemente presuppone la libertà ossia la possibilità di compierla. Se la volontà è dunque possibilità di attuazioni infinitamente varie, e nello stesso tempo necessità di dovere, le due proposizioni, puoi perchè devi, devi perchè puoi, s'identificano, o per meglio dire esprimono la stessa cosa sotto un diverso punto di vista; sono le due faccie dello stesso problema.

§ 11. — Se il dover essere è il regno della volontà, necessariamente falliscono tutti gli sforzi fatti per desumere la legge morale dalle condizioni della realtà naturale e storica. Ciò equivale a dichiarare insufficienti i tentativi di costruzione dell'etica coi metodi delle scienze naturali o sociali. La morale non sarà dunque una scienza dei costumi, intesa come loro descrizione o loro storia, e nemmeno come studio delle leggi del loro sviluppo. I suoi sostenitori così ragionano (1). Il fatto etico deve essere considerato come una parte della realtà sociale e studiato oggettivamente, descritto ed interpretato indipendentemente dalla valutazione, che ne costituisce l'elemento soggettivo. Ecco il compito di un'etica veramente scientifica. Bisogna distinguere la teoria dalla pratica in morale, se si vuole arrivare alla concezione di scienza. Tra teoria e pra-

Naturalismo
Storicismo

(1) Levy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*[4] 8 seg.

tica c'è naturalmente uno stretto rapporto; in questo senso che storicamente parlando ogni scienza è nata da una forma di pratica, cioè da un'arte. Ma a sua volta l'arte si rifà mediante la scienza, cui essa stessa ha dato origine. I principî consolidati dalla scienza diventano la norma della pratica attuazione. Si distinguerebbero così nella pratica umana due momenti; un momento *spontaneo*, nel quale chi opera non ha suggerimenti teorici al proprio operare, ed un momento *riflesso* come quello, a cui siamo pervenuti nella nostra pratica, che è risultato di inspirazioni teoriche. Dunque si hanno: 1° un'arte empirica, spontanea ; 2° una scienza costituita sui suoi risultati ; 3° un'arte applicata, ossia un operare riflesso. Nella scienza dei costumi quindi si deve avere la stessa serie.

Invece che cosa è avvenuto quasi sempre? Che si è voluta l'immediata subordinazione della pratica, ossia l'umana condotta, alla teoria, senza che questa, secondo ogni razionale metodologia, fosse stata preventivamente ricavata da una pratica, cioè senza che il dato dell'esperienza morale, come era accaduto invece del dato dell'esperienza fisica, fosse prima sottoposto all'analisi descrittiva ed alla teorica interpretazione, donde nascono le leggi. Allora soltanto queste leggi, che lo studio scientifico, oggettivo della pratica, cioè del fatto morale, può darci, avrebbero potuto essere ripiegate sulla pratica riflessa, diventando norme del-

l'operare. Non essendosi voluto seguire questo procedimento, non ci fu mai una scienza morale, nè applicazione di essa, ma solo *teoria a priori* speculativamente costrutta, donde poi una applicazione dedotta razionalmente, che alla prova dell'esperienza si mostra inefficace od inadeguata. Tale la sorte di tutti i sistemi morali. Il loro errore, la loro deficienza è questione di metodo. Qui come altrove si dimostrerebbe che il metodo è la scienza. Si dovrebbe rifare il cammino cominciando con una revisione della parola teoria. Scientificamente parlando non è teoria porre un qualsiasi *a priori* (intuizionismo, spiritualismo, senso morale, imperativo categorico), e nemmeno un *a posteriori* (guardare cioè ai risultati dell'azione umana, e fissare fini come accade nell'edonismo, nell'utilitarismo, eugenismo, siano fini personali, siano fini collettivi o fini specifici, felicità terrena o celeste e costruire una scala di beni o di valori) perchè sempre nell'uno come nell'altro caso, sia nelle morali, che guardano al lato interno, sentimento puro o retta ragione, intuito o volontà buona, sia in quelle che guardano all'effetto, l'utile, il bene proprio od altrui, la selezione della stirpe, il perfezionamento, il progresso, la felicità; non c'è vera scienza, anzi il suo contrario, se scienza è determinazione di leggi, leggi che, ricavate dall'esperienza del fatto, regolano il corso dei fatti medesimi, se scienza è ricondurre l'effetto alla causa. La morale soltanto, invece di essere si-

stema di leggi nel senso di portarci alla conoscenza delle leggi, che regolano i fatti, che sono il suo oggetto, diventerebbe legislatrice, cioè prescriverebbe le leggi ai fatti· Di qui quel nome di scienza normativa, che le assegna Wundt, senza accorgersi dell'intima contraddizione, che c'è tra il soggetto scienza ed il predicato norma. Concludendo, il pensiero di questa scuola è che non si parli di una scienza etica nel senso che vi sia una scienza, che dia norma per ben condursi, allo stesso modo che sarebbe puerile pensare la logica come una scienza, che fa ben ragionare. Come non si parla d'economia politica, come d'una scienza, che insegni agli uomini di una data società ad arricchirsi, od a distribuire bene le prodotte ricchezze, ovvero di un'estetica che insegni a creare il bello, così vi ha soltanto una scienza di costumi come fatti (psicologia e sociologia) e di leggi ossia relazioni costanti tra questi fatti. Logica, etica, economia, estetica, politica però oltre che studiare i fatti e le leggi di quell'ordine particolare della realtà, che loro compete, possono ancora emendare, criticare, controllare.

Il lato debole di questa critica, pur così penetrante, sta in ciò: voi dite che la morale deve essere definita la *scienza del costume*, ed intesa così è tutta da rifarsi; bisogna raccogliere i fatti, che formano il suo oggetto, bisogna da quelli ricavare le leggi, che governano la realtà morale. E sia pure. Quest'opera è in

qualche parte fatta, in massima parte da fare (1). Ma non vi ha *a priori* nulla che si opponga a che un lavoro di tal genere si possa pensare compiuto ; è pienamente ammissibile un'indagine psicologica e sociologica, applicata alla materia dell'esperienza morale. Ma questo contenuto è stabile? No, anzi mutevole o per meglio dire esso è una consolidazione progressiva di acquisti ed una correlativa eliminazione di perdite. Ora bisognerebbe stabilire anche le leggi di queste trasformazioni; e anche questo si può fare: ma non basta ancora. Di questo processo evolutivo si determinerà la tendenza? Non si vorrà dare una giustificazione? Ed ecco che riappare il problema della valutazione, che suppone un termine di paragone, un criterio.

Questo forma l'ideale di fronte al reale. Si tratti pure di un ideale non trascendente, ma immanente, esso segna una direzione. E qui rientra lo studio della finalità. Così è dimostrata l'impossibilità di evitare il *problema finale*, sia pure una finalità eterogenetica alla maniera di Wundt. Dunque non basterebbe in nessun caso, anche nell'ipotesi che si accogliesse il concetto di morale, come scienza di costumi, non basterebbe il semplice studio causale, come dinanzi ai fatti della realtà fisica. Sempre o direttamente o no, farebbe ir-

(1) Per esempio nella poderosa opera di E. Westermarck, *Origin and development of the moral ideas*, 2 vol. (1906-1908).

ruzione nella nostra coscienza il concetto di un fine, sia pure sotto l'aspetto di tendenza, la forma più attenuata di un dover essere, al quale non potremmo in nessun modo sfuggire.

Non si tratta dunque di spiegare il fatto morale causalmente ricollocandolo dentro all'ambiente naturale o storico, o ricercarne la genesi psicologicamente nella coscienza individuale o collettiva. Si tratta piuttosto di determinare il fine, ossia di costruire l'ordine delle esigenze ideali, cui l'umana condotta deve subordinarsi.

§ 12. — Non si può dunque fondare una morale, come osserva Brunetière (1), senza presupporre una concezione determinata della vita e dell'uomo. In altri termini una qualsiasi massima di vivere è già una maniera di filosofare, sia pure senza volerlo, sia pure senza saperlo. Ma una volta fatto qui il primo passo, che in questo caso sarebbe quello di subordinare un atto qualsiasi della vita volontaria e cosciente ad un principio, ad una norma, che è supposta governare l'insieme, una volta cominciato questo processo di unificazione e di concentrazione del nostro io personale, nella totalità de' suoi momenti, chi può dirci quando dobbiamo arrestarci?

Lo so, c'è stato pure nella storia dell'etica un

(1) Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, V 150 seg.

tentativo d'escludere dalla coscienza ogni idea di fine, che è quanto dire, allontanare da essa ogni preoccupazione di un *ultra*, che trascenda il momento presente (1). E' la dottrina edonistica fondata da Aristippo di Cirene. Egli sostiene il principio della sovranità dell'istante.
L'attimo fuggente, verso cui si rivolge l'appello disperato di Faust, è il monarca assoluto della nostra vita. Il cirenaico guarda al momento, all'attualità immediata, dalla quale vuole estrarre il massimo rendimento di felicità. Perchè infatti in un'assidua caccia verso qualche bene futuro, che è al di là della portata della nostra mano, un istante, ossia un sicuro e diretto tesoro di vita, sarebbe sacrificato o subordinato ad un altro, tuttora incerto e malfido? In questo punto di vista, ma solo in questo, con una logica assoluta, il bene si confonderebbe pienamente col piacere, quello della soddisfazione del desiderio, il male con il dolore, quello dell'insoddisfazione. Apparentemente è questa una filosofia spontanea, primitiva, naturale e quasi fanciullesca. Essa ha l'aria di essere incurante ed irriflessiva come il pensiero d'un bambino; ma al contrario è il frutto d'una civiltà raffinata, è il risultato di una lunga esperienza; è la artificiosa conquista ottenuta mediante lo sforzo di dominazione sopra se stesso, allo scopo di inibirci la tendenza involontaria, che sollecita l'essere vivente

(1) Höffding, *Morale* (trad. franç.), 27 seg. Jodl, *Geschichte der Ethik*², I, 28.

alle spalle sulla via del futuro, mediante l'anticipazione, la previsione, temuta o sperata degli eventi, che ancora non sono. Certo che nella vita inferiore della coscienza i momenti particolari sono più isolati e più indipendenti reciprocamente, ma anche in questa fase superiamo l'istante per mettere tra il presente e l'avvenire un legame, come si vede nella forma stessa della condotta animale sotto l'impero della legge di conservazione individuale o specifica, coll' utilizzazione della esperienza passata, colla subordinazione del momento presente in vista dall'avvenire.

Gl'istinti dunque realizzano un legame puramente meccanico nell'essere e nei momenti della sua vita, e contraddicono al valore naturale e spontaneo che si vorrebbe forse assegnare alla dottrina del trionfo del momento, mentre nello stesso tempo costituiscono un grande ostacolo al suo valore pratico. La sua giustificazione teorica era riserbata ad un periodo molto avanzato di civiltà, come quello della società classica dell'Ellenismo, o dell'impero di Roma, ovvero della Rinascita italiana. *Il carpe diem* oraziano della Roma augustea rieccheggia nel canto carnascialesco della Fi-

renze medicea. E' del resto profondamente vera la riflessione che Rosmini fa intorno alla dottrina edonistica (1): « questa scuola del filosofo

(1) Rosmini, *Storia comparata e critica de' sistemi intorno al principio della morale* — Opere, XII, 174-175.

di Cirene con un breve circolo venne a distruggere se medesima. Perocchè non era difficile accorgersi, che in questa vita niun piacere attuale massimamente di sensi, accontenta pienamente l'uomo, quanto piuttosto lo fa misero ed infelice. Conosciuta per mezzo dell'esperienza questa verità, la setta cirenaica, che finiva tutti i destini dell'uomo nella voluttà, doveva necessariamente indurre i suoi seguaci alla disperazione, e così perire ella stessa, togliendosi, quasi direi, la vita colle sue mani, perocchè una filosofia di disperati è anch'essa disperata. Una delle forme, che prese la filosofia del piacere, quando giunse a questa sua fase, nella quale riconoscevasi impotente ed inutile, fu quella che diede origine alla setta degli Elpistici, filosofi che, come suona la parola, ponevano la felicità nella speranza e doveva essere quella una speranza veramente suicida. (E' inutile osservare che gli *Elpistici* rinnegano la dottrina del maestro, perchè appunto ricacciano nel futuro quel bene, che Aristippo aveva solidamente legato al momento attuale.) Una forma anche più strana prese questa dottrina nelle mani di Egesias, il quale dal non trovarsi il perfetto piacere in questa vita, conchiuse che la vita non era buona, ma la morte. Ed ebbe il soprannome di *suasore di morte* (πεισιθάνατος), come quello che persuadeva gli uomini al suicidio. Così la dottrina del piacere attuale pose fine brevemente a se stessa nell'antichità. » Ed è vera-

mente notevole questo che nulla è più vicino ad un edonismo che l'ascetismo, tanto nella storia della dottrina, quanto in quella del costume. La più parte dei santi sono dei gaudenti convertiti.

§ 13. — Ci è dunque necessario superare il momento attuale, gettare un ponte tra le parti della vita, ricostituire l'unità sua in un ideale. Ma se l'uomo prende l'abitudine di crearsi un fine non più immediato e prossimo, ma remoto ed ulteriore, se la nostra vita abbracciata nella sua totalità viene subordinata ad un fine ultimo e supremo, ed ogni momento adoperato come mezzo a conseguirlo, è aperta la strada non soltanto ad ogni metafisica, ma anche ad ogni religione.

Non c'è altra via d'uscita; o l'uomo vive giorno per giorno, minuto per minuto sotto l'impero dei fatti, ricercando il proprio adattamento alle mutevoli condizioni del suo ambiente fisico e sociale, ovvero l'uomo trascende l'impero del fatto, oltrepassa la realtà cotidiana, che è sempre un momento singolare della sua, come della storia del mondo, e si subordina ad un'idea. Tra l'opportunismo e l'idealismo non c'è un terzo termine, non c'è una posizione intermedia. Non si tratta di dire, come Brunetière, che la legge morale, quando non sia riattaccata ad un principio religioso, rimane come in sospeso, quasi catena senza un anello fissato ad un punto ; perchè se l'istitu-

zione sociale non è che una compagine di mutue assicurazioni, la morale deve seguirvi le fluttuazioni dell'interesse umano, interesse che varia di età in età, e forse di generazione in generazione, ed in tal caso la legge della condotta non evita la schiavitù della religione e della filosofia, che per cadere sotto una tirannide più terribile e degradante, quella del fatto. Essendo questo per sua natura mutevole, la morale perde ogni carattere di oggettività e di stabilità.

Il problema deve essere posto sotto ben altro punto di vista; la progressiva coordinazione che l'uomo fa intorno a sè dei vari avvenimenti della propria come dell'altrui vita, la centrificazione della coscienza, *that is the question;* processo analogo a quello, che ci guida nell'acquisto del sapere. L'attività teorica come quella applicata, la ragion pura e quella pratica, in una parola l'intelligenza e la volontà sono dominate dalla stessa fondamentale esigenza, il bisogno d'unità. Il mondo dello spirito ha la sua legge di gravitazione universale come quello della materia. La logica e l'etica coincidono; *una sintesi trascendentale* dei dati empirici, che riflettono l'oggetto ed il soggetto, il mondo e la coscienza, il conoscere e l'operare, ci riconduce all'affermazione dell'ordine fisico e di quello morale. In questo senso c'è una metafisica del costume come c'è una metafisica della conoscenza.

La storia dell'etica, dai più semplici aforismi al sistema di Kant, segue appunto questo pas-

saggio dal fatto all'idea, dal caso singolo ad una legge. La morale non potrebbe definirsi un sistema di logica pratica induttiva e deduttiva per la determinazione dei principii della nostra condotta? L'uomo arriva a ciò dipanando, sotto l'impulso del sentimento e al lume della ragione, l'intricata matassa dei fini, che compongono la sua vita. Dobbiamo raccogliere questi fili della condotta ad unità, se vogliamo averne un possesso sicuro e cosciente, se vogliamo cessare di essere l'*alienis nervis mobile lignum*, il fantoccio stiracchiato dal capriccio del caso, schiavo dell'impulso momentaneo, l'automa caricato dall'istinto. Solo un principio, una legge può formare il gomitolo ideale, che sia il nostro filo d'Arianna attraverso le fallacie e le insidie del labirinto. Ma in tal caso come sarebbe possibile che in questa lenta opera di idealizzazione della vita il nostro spirito si arrestasse ad un punto piuttosto che ad un altro? ponesse un termine arbitrario, un *nec plus ultra* morale, isolando la propria vita e il proprio fine da quello altrui e dal comune destino, ovvero sequestrasse se stesso nell'effimero ciclo dell'esistenza personale, rifiutandosi l'accesso ai regni fatali di un al di là, che la speranza apre al suo desiderio di immortalità e di sopravvivenza?

Ogni legge morale ha in sè i germi di una legislazione universale. E' un *editto perpetuo*, che parla ad una posterità senza limiti temporali, in nome di Dio o della ragione, della

natura o dell'umanità. Per questo Wentscher (1) dice: il problema dell'etica non è quello di spiegare i nostri atti, nel senso cioè di sapere *unde* o *quia* essi esistano o sorgano, bensì di giustificarli rispetto ad un *ut* od anche un *quo*, uno scopo, un fine, verso cui tendano.

Considerando la natura specifica dell'uomo come quella dell'essere volontario per eccellenza, tanto che si possa definirlo come l'essere capace di volere; conformemente a questa capacità egli contiene in sè tutte le possibilità morali. Ma tra queste vie aperte alla sua potenza, una sola è la via del dovere, essa sola è riconosciuta come necessaria dalla nostra ragione (2).

E questo riconoscimento di necessità, diventando la legge della volontà, ci costringe all'atto. Un giudizio di finalità è implicito in questo riconoscimento di necessità; appunto perchè a differenza della necessità, che potrebbe supporsi nella natura, la quale non avrebbe altro valore che quello di causa,

---

(1) Wentscher, *Ethik*, 2-5.

(2) Se devo posso, è il pensiero di Kant, per esso l'ideale rappresentato dal dovere in quanto è conosciuto diventa potenza, l'idea è forza, cioè ci abilita ad operare. Non è giusto quindi dire come fa Rauh, *L'Expérience morale*, 33, che la conoscenza del *potere* dovrebbe precedere quella del *dovere*, mentre questa coscienza di *dovere* è forse la maggiore rivelazione di forza e di potenza, che possa realizzarsi sull'anima dell'uomo.

questa, che è una necessità non imposta, ma proposta, ha valore di fine. La scelta del fine quindi diventa il problema fondamentale dell'etica. Il fatto morale è una preferenza ideale (1); ma questa preferenza ideale non può essere un atto arbitrario, soggettivamente od individualisticamente creato, come potrebbe avvenire del *gusto* o del *bisogno*, o di tante altre manifestazioni del potere elettivo rispetto ai valori della vita, in cui si rivelano altrettanti indici della personalità, dell'originalità e perfino dell'eccentricità. La scelta morale deve anzi avere i caratteri opposti: oggettività, universalità. Appare chiaro che in questo ordine di pensieri è impossibile accettare il concetto wundtiano di etica, come scienza normativa o precettistica. Perchè un precetto suppone un fine, cui tendere, e che giustifica il precetto medesimo. Il vero compito è dunque nella determinazione del fine (2). Le scienze propriamente normative sono ad esempio l'igiene, l'agronomia, la stilistica; in campi diversissimi esse si propongono rispettivi fini di salute, ricchezza, bellezza letteraria.

Questi fini hanno manifestamente un carattere specifico, arbitrario (3). I precetti corrispondenti sono ipotetici. Ma nell'etica non c'è che un fine, un fine non arbitrario, ma neces-

(1) Rauh, *Études de morale*, 31.

(2) Vidari, *I concetti di fine e di norma in Etica* (Riv. di Filos. III, 2).

(3) Landry, *Morale rationelle*, 38.

sario, il *bene*. La norma è un imperativo categorico. Il vero, il buono, forse anche il bello non si possono rifiutare. Per usare il linguaggio di Nietzsche, io non posso dire *no* a questi valori, mentre posso rifiutare quei valori, che sono soltanto utilitarî o stromentali, e soggiaciono perciò all'esistenza di condizioni particolari. E' però vero che quando fosse dimostrato che tali valori sono mezzi necessarî alla conquista di quegli ulteriori valori, in cui poniamo lo scopo e la ragione della vita e quando si rifletta al carattere di ideale unità, che tra gli aspetti della vita umana esiste, sarà difficile mantenere questa distinzione. Chi vuole il fine, deve volere anche i mezzi atti a conseguirlo.

Con la quale frase non si approva affatto il machiavellico aforisma del fine, che giustifica i mezzi. Mentre è evidente che la disonestà del mezzo disonesta anche il fine, anzi non lo consegue nel vero senso della parola, quindi gli rimane inadeguato nella realtà, perchè il fine non è qui da ricercarsi nell'utilità o vantaggio conseguito, bensì nell'attuazione di un necessario ideale.

Dinanzi a noi stanno due ordini, quello fisico e quello morale, il primo interessa la nostra teoria, il secondo anche la pratica (1). Tutti i tentativi fatti per avvincerli o relazionarli nel senso di fare dell'uno la base dell'altro, si mostrano insostenibili di fronte alla profonda differenza, che li separa. E l'uno e l'altro sono

(1) Seth, *Ethical principles*[3], 5-6; 25-26.

creazioni dello spirito, ma corre tra loro questo profondo divario: che il primo si obbiettiva e diventa natura; il suo principio è la causa, il perchè inteso come *quia;* il secondo invece rimane nel soggetto, che lo giudica come valore. Il *fatto*, perchè diventi morale deve essere dalla realtà assunto nell'idealità, ricondotto in un ordine ideale, giudicato perciò non per le sue relazioni esterne, ma per le sue relazioni interne. Per se stesso od esteriormente considerato un fatto è indifferente alla morale. Anzi staccato dalle sue relazioni con un ordine ideale, lo stesso fatto, oggetto di lode o biasimo, è insignificante moralmente parlando, ovvero posto in un sistema di valori diversi cambia segno, da positivo diventa negativo, o inversamente.

Cosicchè ciò che fu compreso ad un'osservazione superficiale come relativismo morale, e quindi diventò argomento sofistico contro la legge morale, diventa precisamente segno caratteristico del valore ideale del fatto etico.

Qui la considerazione è esclusivamente finalistica; è il perchè finale, l'*ut*, che solo la volontà pone! Mentre il fatto fisico rimane quale è, esulando dalla sua comprensione ogni presupposto finale, perchè come la storia delle scienze dimostra, l'introduzione del finalismo nella fisica è stato l'errore più funesto e la causa dei maggiori pregiudizî nella formazione del nostro sapere circa la realtà esterna!

CAPITOLO II.

La natura e la legge morale.

§ 1. — L'insufficienza del naturalismo etico deve risultare dall'esame del concetto stesso di natura. Non c'è però concetto, che abbia subìto maggiori trasformazioni nella sua lunga storia spirituale dai fisiologi greci agli scienziati moderni. Che più? La parola stessa è suscettibile di interpretazione e significati diversi, tanto da giustificare la frase di Stuart Mill: *nature is an ambiguous term.* (1) Talvolta infatti noi opponiamo natura ad arte o a coltura, per modo che natura sarebbe ciò che si sottrae all'estranea opera dell'uomo, cioè il primitivo, permanente, originario e stabile stato delle cose, il loro ordine fisso, il loro operare spontaneo. Natura è anche l'intimo principio, l'essenza costitutiva d'una cosa, ciò, donde la sua attività scaturisce, e quindi ciò che ne possiamo

---

(1) J. CLAY, *Die Natur (Arch. für system. Phil.* XVII, 357-367). — ST. MILL, *Nature*, 6-8. Conf. LEWES, *Problems of life and Mind*, II, 124.

concepire. In opposizione a spirito, e questo è forse il più comune significato, abbracciamo sotto questo nome ciò che è fuori di noi, ciò che sta al di là della nostra coscienza e che è quanto dire, il sensibile, l'oggettivo, il regno della materia, che soggiace all'impero della causalità, ciò che è ordinato ed opera secondo le leggi fisiche. Natura è anche il creato di fronte al creatore, il mondo di fronte a Dio. Ed indipendentemente da questo rapporto, natura è, il gran tutto, l'insieme, la totalità delle cose, specialmente dei corpi, ridotta ad unità ed ipostatizzata, anzi spesso personificata (1). Di qui è nata nel passato e risorge nel presente l'attitudine di riverente ammirazione o addirittura di culto sommesso ed entusiastico, che ravvicina in un bizzarro anacronismo le abitudini spirituali di molti scienziati moderni alla mentalità degli uomini primitivi. Nè basterebbe certo dire che natura è ciò che sta in faccia a noi, l'oggetto della nostra attuale percezione, perchè oltre a questo dato diretto dell'esperienza presente, è anche natura tutto ciò che noi possiamo rievocare nella memoria delle nostre analoghe esperienze passate, ciò che ricordiamo d'aver percepito, ed è anche na-

---

(1) Holbach, *Système de la nature*. Londres, 1770, I, 10: « la nature est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, des leurs différentes combinaisons et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers ».

tura quanto ci rappresentiamo di poter percepire.

Come d'altra parte non basta che noi comprendiamo sotto il nome di natura le fenomenalità singole, da noi percepite e rievocate o rappresentate, bisogna che noi v'includiamo anche, anzi sopratutto, un principio generale o meglio quel complesso di elementi comuni, di cui quelle individualità fenomeniche si compongono, e che appunto della nostra conoscenza della natura sono destinati a diventare la parte essenziale.

§ 2. — Può essere di qualche interesse riepilogare le grandi fasi, che lo spirito filosofico ha percorso nell'elaborazione di questo concetto capitale, perchè una tale esplorazione ci deve dimostrare che il punto di partenza e quello d'arrivo, separati da tanto intervallo di pensiero e di tempo, erano destinati ad incontrarsi in ciò, che potremo chiamare la spiritualizzazione della natura, spiritualizzazione però radicalmente diversa, perchè quella antica è di carattere oggettivo, quella moderna soggettivo. Di fronte al complesso spettacolo di cose e di fatti, che si offrono ai proprii sensi, l'uomo fa subito una distinzione, che si mantiene costante, per quanto destinata a raffinarsi, ed è questo il dato, donde si parte per ogni filosofia della natura. Essa si può compendiare in due frasi: *natura naturata* e *natura naturans*, destinate ad un così largo uso nella filosofia del

medio-evo (1), che è quanto dire la natura, in quanto è un prodotto o meglio un complesso di prodotti, e la natura in quanto è una forza o un principio di produzione, il lato passivo e quello attivo. Nella natura infatti non sono soltanto comprese le cose singole nella loro totalità di oggetti, che esistono, e di fatti, che accadono e che sono le cause della nostra sensazione, il che però non è, a vero dire, se non un doppio modo di esprimere la stessa cosa, perchè è evidente che lo sdoppiamento tra il soggetto che sente e l'oggetto che è sentito, è puramente arbitrario, fenomeno e sensazione sono la stessa cosa: in una dottrina critica dell'esperienza soggetto ed oggetto si identificano e si possono soltanto distinguere in uno sforzo d'analisi guardando l'esperienza *ab intra* o *ab extra* (2). Ma nella stessa natura c'è anche per ogni fase del nostro spirito conoscitivo oltre il dato singolo, il principio generale. assoluto o formale, compreso naturalmente in modo diverso.

Un corpo si muove in un momento e in un punto determinato. Questo è il dato diretto della nostra esperienza. Però il carattere del moto, la sua regolarità e la sua legge hanno un'esistenza puramente ideale, ed acquistano

---

(1) Questa distinzione da Averroè passò nella Scolastica e anche nella Mistica cristiana.

(2) Tale è la posizione dell'empirio-criticismo. Conf. Mach, *Analisi delle sensazioni* (trad. it.) 35 seg. 62 seg.

realtà solo per una coscienza dotata di percezione e di ricordo. Così il principio della conservazione dell'energia ; questo rapporto esclusivamente quantitativo, è un legame immateriale entro cui imprigioniamo, nella loro presentazione, fenomeni fisici diversi per qualità. Gli istinti di riproduzione e di conservazione, che governano gli esseri viventi sono anch'essi forze inafferrabili ed invisibili, che sollecitano alla vita e permettono l'esistenza d'individui specificatamente diversi.

§ 3. — Nell'unità naturale quale ci si presenta, il pensiero scientifico incide questa distinzione radicale: il prodotto naturale, a sua volta suddiviso in cose e fatti, ciò che esiste, e la forza produttrice ed immateriale, ciò che opera o crea, che è nello stesso tempo la legge o l'ordine di questa operazione o creazione, in una parola l'elemento ideale di fronte a quello sensibile. La natura *naturata*, che è il dato empirico, il relativo, diventa l'oggetto proprio della fisica ; la natura *naturans*, che è il dato metempirico o ideale, è un assoluto che, pensato in modo differente, diventerà l'oggetto della metafisica e prima ancora della metafisica, sarà oggetto della religione. Gli sforzi per superare questo dualismo possono essere diretti verso il materialismo meccanico, che tutto riduce alla natura *naturata*, e ne esprime il comune denominatore in termini di materia o in quelli di forza, come è accaduto nell'ato-

mismo degli antichi o nel materialismo del secolo XVIII, che elaborò sotto l'influsso degli studi fisico-matematici una concezione statica, e dell'evoluzionismo moderno, che si elevò alla comprensione dinamica della natura. Al contrario può questo stesso sforzo convergere verso l'idealismo oggettivo o soggettivo e magari anche verso il misticismo, sopprimendo di fatto la natura *naturata* a profitto di quella *naturans*, intesa come idea, spirito assoluto, volontà, o Dio..., con una manifesta tendenza talvolta al deprezzamento morale della natura stessa, facendone il regno del male.

Ma è anche possibile invece il tentativo di trasfondere le due nature l'una nell'altra, realizzando quel monismo panteistico (*Deus sive natura*), che ha sedotto tanti spiriti antichi e nuovi. Se però noi vogliamo restare sopra un terreno critico, la natura, pensata come interdipendenza di tutta la fenomenalità, collegata secondo leggi, e delle sue determinazioni concettualmente fissate, diventa l'ordine o la regolarità, che noi poniamo nei fenomeni.

In questo senso la natura è un modo di considerare la realtà, che ha valore eminentemente spirituale. Kant, il quale distingue l'aspetto formale e quello materiale della natura, così si esprime (1): in senso formale la natura è il primo intimo principio di tutto ciò, che

---

(1) KANT, *Metaphysische Aufangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede ed. CASSIRER. *Werke*, IV, 369 — *Critique de la raison pure* (trad. franç.) 163-165; 384.

appartiene all'esistenza d'una cosa, mentre in senso materiale è il riassunto di tutte le cose, che possono essere oggetto dei nostri sensi, e perciò dell'esperienza, quindi l'insieme di tutti i fenomeni, o il mondo sensibile con esclusione di tutto ciò, che non è sensibile.

§ 4. — Quale rapporto possiamo porre tra questi due aspetti della natura; le cose o i fatti e il principio o la legge? Spiegare un tal rapporto suppone che ci eleviamo al concetto superiore di realtà, che abbraccia natura e spirito. In tal caso chiamiamo natura quella parte della realtà, in cui prepale il lato fisico. Il che non toglie che anche in essa vi sia una parte immateriale od ideale, come per converso vi è anche un aspetto naturale nello spirito.

Rickert dice: il concetto di natura è applicabile a tutto ciò, che cade nell'esperienza; ora in essa cadono processi fisici e processi psichici. Dipende dunque dal punto di vista, da cui guardiamo il reale, la distinzione tra natura e spirito. A tutta la realtà competerebbe l'attributo di naturale, ma questo modo di essere diventa il carattere distinto d'una parte del mondo, cui, negando l'altro lato, diamo il nome di natura. Ma come è possibile affermare il momento ideale della natura, allo stesso modo può affermarsi il momento naturale dello spirito (1). La natura è veramente, per

(1) Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschafliche Begriffsbildung*, 211. La natura è: « die Wir-

usare l'espressione di Hartmann « *eine Einheit Entgegengesetzter* » (1), l'unità degli opposti. Cosicchè se il punto di vista del realismo positivistico le dà un significato esclusivamente oggettivo, per il pensiero critico ed idealistico essa diventa un ordine soggettivo, che impera sulle cose. Non può dirsi forse che l'esterna distinzione tra *natura naturata* e *natura naturans* è la medesima, che noi possiamo fare dentro di noi tra sensazione e pensiero? Unendo i due aspetti di questa realtà noi abbiamo un principio ideale, una forza costante e ordinatrice, che si manifesta in una serie infinita di singolarità fenomenali.

Solo il pensiero può, sovrapponendosi al dato empirico, scoprire questo principio unificatore del reale esterno alla nostra coscienza, l'ordine naturale, che è per così dire l'ordito o lo stabile sfondo, su cui si compie e si intreccia in un continuo rinnovamento il complesso mutevole e capriccioso ricamo della realtà materiale.

Per se stesso il mondo naturale è un caos di elementi caduchi, monchi, irregolari, di forme mostruose e quasi di caricature dell'essere, che la vita intima dell'universo trae dai suoi abissi profondi. Che se, attraverso questo bizzarro, caotico spettacolo, la mente riesce a

---

klickeit mit Rücksicht auf ihren gesetzmässigen Zusammenhang », 267.

(1) Hartmann, *Die Weltunschauung der modernen Physik*, 216.

trarre un disegno, un piano, una severa linea architettonica, che riempie il nostro animo di ammirazione, ciò vuol dire che il bello ed il sublime nella natura è appunto questo suo lato ideale, è questo prodotto dello spirito. Sopra questa base è possibile un ravvicinamento tra natura e spirito, sia nel senso hegheliano di farne due forme dello stesso essere o dello stesso comune principio, dello stesso soggiacente assoluto, l'idea, sia nel senso espresso da Hartmann, per cui la natura è scala allo spirito, è la forma incosciente di ciò che sarà cosciente; la natura è, dal punto di vista teleologico, il gradino o la base dello spirito, come il processo materiale è solo un mezzo al processo vitale (1). E l'uomo, che è natura e spirito, unifica in sè le due regioni dell'essere.

§ 5. — Mai l'uomo però trova il principio della propria condotta nella natura; non in quella *naturata*, che è pura collezione di oggetti, non in quella *naturans*, che è un'assoluto, Dio, idea, ragione, pensato dall'uomo, ma trascendente la sua volontà, ed estraneo alla sua valutazione. Rimane quindi dimostrata l'inaccettabilità di ogni forma di naturalismo etico. Solo lo spirito crea valori di verità, di bellezza, di giustizia. Solo lo spirito pone dei fini. Il naturalismo ha potuto talvolta sostenersi,

(1) HARTMANN, *Philosophische Fragen der Gegenwart*, 29.

ma solo in apparenza, mediante la divinizzazione, o la razionalizzazione della natura, nel senso cioè che lo spirito sia andato ad abitare nella natura. Ma in realtà neppure in questo caso la natura pone la legge morale. Non la natura pervasa da uno spirito divino (panteismo) o da un principio di ragione (panlogismo), non la natura fatta essa stessa volontà suprema ed universale (pantelismo). Non una natura intelligente e conscia, che sia essa stessa una legge, un ordine (cosmo), un disegno provvidenziale e vada verso un fine sollecitata da una *vis a fronte* e nemmeno una natura cieca, meccanica, sospinta da una *vis a tergo*, travolta, incalzata da una ferrea legge di causalità d'una in altra fase di sviluppo. Non nel primo caso, poichè l'uomo starebbe col suo intelletto di fronte a quella divina e razionale natura, spettatore di un'ordine, che non ha concorso a creare, più passivo che attivo, più contemplativo che pratico, in un atteggiamento di rispetto rassegnato e deferente, od anche di devota ammirazione. C'è qui una condizione analoga a quella, che si realizza nel teismo: ciò che si potrebbe chiamare il conformismo morale; ecco quanto si trova in fondo a tutti questi sistemi. Il principio, la legge, che è quanto dire l'universalità, che oltrepassa il dato singolare e soggettivo mutevole, il contingente variabile, sono pensati oggettivi fissi, stabilmente realizzati fuori di noi. La mente o forse anche solo il cuore (per

esempio nel naturalismo di Rousseau) riconoscono quel principio, ma non lo creano. Il bene è in un ordine imposto, accettato. Eteronomia, non autonomia morale, direbbe Kant. Rimaniamo nel dominio dell'essere.

§ 6. — Il tentativo più importante compiuto dagli antichi in questo senso è quello degli Stoici. Il richiamo alla φύσις nella morale greca ha un grande significato, in quanto implica una deviazione radicale da quell'etica tradizionale, che faceva capo al concetto della πόλις ed è nello stesso tempo sotto un certo aspetto un'affermazione dell'uomo, dell'individuo di fronte al cittadino e allo stato. E' però importante notare che per mezzo appunto di questo individualismo lo spirito ellenico va ad un certo universalismo, opponendo la *cosmopolis alla polis*, la legge ed il diritto della natura a quelli della città, in un pareggiamento di ogni uomo di fronte ad un comune principio, che è poi quello della ragione. Intanto però il primo effetto di questo appello alla natura è l'emancipazione del singolo dal legame famigliare e politico, un certo suo isolamento egoistico, che, sollecitando l'uomo verso la sua propria felicità, lo conduce ad un panegirico della saggezza, in cui quella viene riposta, non senza un'ostentazione di orgoglio e fredda superbia, sopra il gregge volgare degli insensati e degli stolti.

Può dubitarsi quindi se veramente questo naturalismo riesca a stringere l'uomo all'uomo, o non piuttosto ad isolarlo entro la torre d'avorio delle sue austere virtù. Solo, dinanzi alla natura, alla cui scuola egli dichiara di mettersi, l'uomo può credere di apprendervi le più opposte lezioni, quella della più larga soddisfazione de' proprii istinti o quella opposta della più rigida rinunzia; però nell'uno come nell'altro caso è evidente l'arbitraria interpretazione di una pretesa legge naturale, che il saggio crede di scoprire entro i limiti di questa esperienza, e nella cui scoperta pensa di risolvere il problema della vita interiore. Il naturalismo greco ebbe due espressioni principali, quella empirica dei cinici e quella metafisica degli stoici. Con una austerità, che non è priva di qualche dignità morale, il cinico fa professione di semplicità e di rinunzia, presentandosi nella vita antica con caratteri in apparenza non dissimili da quelli, che più tardi avrà l'asceta cristiano. Per vero i Cinici, questi bizzarri vagabondi, provvisti d'un bastone, d'una bisaccia e d'un logoro mantello, che circolano attraverso alla società ricca e fastosa di quei tempi, ostentando la loro povertà, e professano l'astensione dal godimento, perchè pensano che l'uomo, quanto più è libero dai bisogni, tanto più è indipendente e felice, possono offrire una certa qual'aria di parentela con quei monaci mendicanti, che il medio-evo conobbe, e che traevano vita randagia, avendo

rinunziato a tutto ciò che agli occhi degli uomini comuni costituisce pregio e piacere. Però, come già osservava Schopenhauer (1), che fu forse il primo a stabilire tal paragone, la posizione psicologica di questi due tipi umani è assai differente, perchè, contrariamente all'asceta cristiano, il cinico non ha speranza in un'oltre tomba, non fa una rinunzia attuale in vista d'un eterno godimento, non mette, per così dire a profitto la mortificazione presente per una larga ricompensa futura, ma anzi non conosce altra vita che quella di questo mondo, e pensa di essere perfettamente felice in questo, ed afferma la sua felicità, frutto della propria saggezza di fronte all'insensatezza degli altri uomini, i quali, assillati dai bisogni continuamente moltiplicantisi, imprigionano il loro spirito in un'infinità di vincoli, fonte di perenne infelicità. Nasce di qui la profonda differenza dei due tipi: mentre l'asceta ha un atteggiamento di umiltà, il cinico ha un atteggiamento d'orgoglio, essendo persuaso di esser nel vero e di trovarsi quindi in condizione di superiorità di fronte a tutti: a lui si potrebbe applicare il motto di Orazio:

Sapiens uno minor est Jove, dives
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum (2)

---

(1) SCHOPENHAUER, op. cit., II, 288.

(2) L'importanza storica del cinismo, come espressione d'una larga coscienza di riforma democratica e sociale, che dal mondo orientale e specialmente semitico penetra per la prima volta nell' occidente

§ 7. — Lo stoicismo non è solo una pratica come il cinismo. Qui il precetto morale è la conclusione d'un sistema. E questo sistema è un panteismo, in cui Natura, Dio e ragione si identificano (1). La natura fatta divina e ragionevole s'impone al rispetto dell'uomo, il quale deve vivere secondo la sua legge (ὁμολογουμένως ζῆν od anche ὁμολογουμένως τῇ φύσει). Il ragionamento dello Stoico è questo: per ogni essere il valore (ἀξία) sta nella conformità colla propria natura. Ma per ogni singolo non può essere conforme a natura che ciò che concorda col corso o colla legge dell'intero universo, ossia col principio generale di ragione, e per la creatura ragionevole e cosciente solo ha valore ciò che sorge dalla conoscenza di questa legge generale, appresa appunto mediante la ragione. La virtù è la razionalità della vita, ossia la conformità all'ordine generale del mondo. La ragione è immanente al mondo, e la legge naturale è pensata quale eterna, antecedente anche al consorzio umano. Però si potrebbe domandare: ciò che dicesi *morale* sorge alla fenomenalità soltanto nell'uomo e per mezzo dell'uomo, che è dotato di

---

classico, è stata messa in luce da Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, dove l'A. vuol dimostrare che i *Memorabili* espongono sotto il nome di Socrate, la dottrina di Antistene.

(1) Zeller, op. cit. III^4, 1,210 seg. — Diog. Laert, VII, 88, 89 — Seneca, *Epist.* CXXI, 14 — Jodl, op. cit. I, 82 seg. — M. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik* II, 224 seg. — Sidgwick, *Outlines of the history of ethics*, 70-82.

ragione, per modo che possa dirsi che, sebbene contenuta nel disegno generale del mondo, la moralità non sia posta *explicite* prima e al di sopra dell'uomo come legge e norma eterna? Altra difficoltà è questa: come sorga la moralità in ogni singolo spirito. E se la legge morale è identica alla legge naturale, essa non può mai essere estranea o repugnante all'umana natura, ma anzi in essa deve aver fondamento; e quella conformità alla natura, che gli Stoici esigono come contenuto della moralità, non può esprimere altro che il risultato e l'effetto logico della stessa legge naturale. Gli Stoici infatti riconoscono i diversi gradi nella motivazione, dal movimento meccanico ed inconscio del vegetale, all'istinto che guida la vita animale sempre conforme a natura, e finalmente all'azione dell'uomo, in cui la ragione s'aggiunge a fine di dominare l'impulso, per modo che presso di lui il conforme a natura diventa il conforme a ragione. La ragione quindi agisce qui come una forza naturale, certo in un modo particolare, non però specificatamente distinto dal modo delle altre forze.

La moralità non è altro che un caso specifico dell'efficienza della legge naturale, che penetra il mondo, ordinandolo, signoreggiandolo, guidandolo. Quindi quel concetto di fato e quella sua identificazione col concetto di una generale legislazione della natura. E' evidente la contraddizione che scaturisce da queste premesse: da una parte la moralità dovrebbe trovarsi

realmente in ogni uomo, tutti gli uomini essendo creature ragionevoli: dall'altra parte gli Stoici sono costretti a riconoscere il male morale. Donde nasce questo male morale? Chi lo pone nel mondo e nell'uomo? E' una fatalità anch'esso, una legge di natura ossia di Dio?

Come si vede sono gli stessi problemi, che si presenteranno nell'etica cristiana di fronte al concetto di creazione, di predestinazione e di grazia, e formeranno il contenuto delle future teodicee. Per sciogliere questa difficoltà può forse dirsi che gli Stoici abbiano fatto appello alla libertà del volere o meglio all'intima causalità dell'umana natura? Crisippo distingue due forme di motivi, che ci spingono ad agire: gli eccitanti e gli efficienti, i primi dipendono dalla necessità naturale, i secondi dalla libera volontà. Tutto ciò che accade al mondo, accade secondo leggi. Ma nell'umana condotta entra l'umana personalità come anello della catena causale. L'esito non può ascriversi quindi solo all'esterne condizioni, ad esse si aggiunge qui la collaborazione delle forze dello spirito. E' vero però che questa personalità umana è essa stessa un prodotto delle forze e del processo naturale. E allora? Nel monismo, che riduce la legge naturale a quella morale non ci sarebbe a rigor di logica che questa soluzione possibile: togliere dall'intima natura del mondo il male come il bene, e ricondurne le differenze all'apprezzamento dettato dall'umano bisogno. Certamente, gli Stoici non

hanno trascurato questo elemento della volontà, anzi qui sopratutto sotto un certo aspetto sta uno dei lati più originali e profondi della loro dottrina. Cercando nell'individuo stesso un principio di libertà, che potesse sottrarlo ai colpi della fortuna e alla malvagità degli uomini, lo trovano nella volontà, che lotta e soffre, nello sforzo, nel potere sopra se stesso, che è indipendente da ogni potere esterno. L'opposizione tra ciò, che dipende da noi e ciò, che non dipende da noi, è l'opposizione fondamentale, su cui poggia tutto l'insegnamento, per esempio, di Epitteto: la volontà in faccia a tutto il resto, nella sua inflessibile libertà, che va fino al diritto al suicidio. E' la più ampia dichiarazione d'indipendenza, che mai sia stata fatta a favore dell' individuo dall'umana ragione. Il bene, che prima era oggetto dell'intelligenza, l'intelligibile supremo e il supremo desiderabile, è ricondotto al soggetto, è posto nella volontà, la volontà buona. Ma che cosa è poi questa ideale volontà degli Stoici? E' forse la volontà che si determina essa stessa? No certamente: l' uomo non può nulla cambiare nel corso delle cose. Il destino è una legge universale; che cosa resta dunque alla volontà per sfuggire alla necessità delle cose, se non identificarsi con essa? *Amor fati.*

Ecco come il saggio risolve il problema. Finchè la necessità è esterna alla ragione, che non l'accetta, è un giogo: ma sì tosto la ra-

gione comprende la necessità delle cose e la volontà ad essa si conforma, l'uomo diventa libero come Dio stesso, che è questa ragione o necessità dell'universo. La necessità compresa e voluta è la libertà. Quindi la necessità sta prima della volontà, che la segue. L'ideale stoico è dunque l'indipendenza di se stesso e nello stesso tempo la conformità alla natura, è l'affermazione della propria autonomia e insieme la piena adesione al sistema di ragione, che domina il mondo: *toti mundo te insere*. In una specie di doppia morale, che offre analogia colla etica cristiana, la teoria va fino al più eccessivo rigorismo; ma la pratica può anche essere corriva e rilassata. Non è necessaria la rinuncia, basta considerare i beni ed i piaceri come superflui e dipendenti dalla fortuna. Mediante questo compromesso lo Stoico mette in salvo la sua teoria e può partecipare dei godimenti, perchè li dichiara vanità. Bisogna aver presente allo spirito che questi beni sono incerti e dipendono dal caso, bisogna tenerli per nulla ed essere sempre pronti a distaccarsene. C'è quindi anche un'affettata ostentazione di superiorità nel giudizio dei valori umani. La rinuncia pura e semplice vorrebbe dire che in fondo in fondo si tengono per preziosi, e ci si allontana da essi per non esserne tentati, in un atteggiamento simile a quello dell'asceta, che teme le lusinghe del peccato e cerca di sfuggire alle sue pericolose occasioni. Ma lo Stoico si tiene per più forte

delle cose esterne; delle prospere come delle avverse, dei beni come dei mali, ed è sicuro di sè, della sua costanza sia in una reggia che nel toro di Falaride. Dei beni egli sa che sono sempre falsi, perchè indifferenti (ἀδιάφορα) od accessorî (προηγμένα). Se si presentano non li respinge, ma se si allontanano non se ne turba. Il saggio è quasi un pellegrino, un ospite momentaneo, un viaggiatore che, sbarcato a terra, vi fa una breve sosta. Siede al banchetto della vita, assapora ogni cibo, ma fa tutto ciò di un'aria solenne come di uomo, che conosce il segreto del mondo e giudica la suprema vanità d'ogni cosa. Egli può concedersi magari tutti i vantaggi della vita, ma salva la sua virtù, che consiste in uno stato soggettivo. Questa virtù è l'apatia. Dovendo la sua vita essere conforme a natura, ossia conforme alla retta ragione, questa sola ha diritto a regnare in lui.

Anche Aristotele vuole la razionalizzazione della vita, ma solo nel senso di regolare gli affetti. La ragione intesa come mezzo, diventa fine presso gli Stoici, anzi l'unico fine. Si adora la forza della ragione, non si pregia ciò che con essa si opera o si ottiene. Ma lo Stoico, che per questo freddo dominio di se medesimo aspira a sopprimere ogni affetto, non giunge invece ad una mutilazione volontaria della propria vita spirituale? Contro il pregiudizio delle scuole filosofiche, che considerano le passioni come malattie dell'animo, non avrebbe

forse ragione la protesta di Vauvenargues, quando scriveva: « bisogna amare le proprie passioni, questi nobili inquilini dell'animo umano. Coloro, che li vogliono sfrattati in nome della morale, sembrano quei tiranni, che per preparare lo stato alla servitù, cacciano in esilio i migliori cittadini »?

Un'educazione apatica induce nello Stoico, non ostante le sue dichiarazioni di filantropia e di simpatica comunione coll'universo, un certo atteggiamento egoistico di reale isolamento. Egli, che ha affidato la direzione del mondo alla provvidenza ed al caso le vicende della vita esteriore, può anche affermare un ottimistico convincimento di perfezione del tutto. Rimanendo entro le frontiere del reale, che è ragionevole nella sua totalità, questa adesione, che la mente umana fa alla sua esistenza, conclude alla positiva soppressione del problema del male e del dolore, così tragico e così fecondo per l'umana coscienza. I mali avviano al bene e sono necessarî alla perfezione dell'insieme. Il Cristiano dirà qualche cosa di simile con maggiore e più sincero senso di umiliata rassegnazione di fronte a Dio; non è il male:

preparation, che nell'abisso
del tuo consiglio fai, per alcun bene
in tutto dall'accorger nostro scisso?

Lo Stoico invece, orgoglioso della sua saggezza e della sua apatia, ripete l'*impavidum*

ferient ruinae d'Orazio. E, separando in un atto supremo di volontà il suo destino singolo, si accorda tutta la virtù, tutta la felicità e tutta la libertà, anche quella di uscire volontariamente dalla vita, come uno si parte da uno spettacolo molesto, prima ancora che sia calato il sipario.

§ 8. — A questo punto possiamo fare una riflessione. La morale antica in fondo ignora il concetto di dovere, e perchè? Brochard (1) ha molto bene osservato: essa è essenzialmente una dottrina della felicità, una ricerca eudemonistica compiuta per diverse vie, ma diretta allo stesso fine. Ora, una volta determinato in che cosa la felicità consista, il suo compito è finito. Forsechè la felicità è oggetto di comando? Si può fare un imperativo categorico della felicità? Avrebbe un senso al mondo, dire all'uomo: Tu devi essere felice? Evidentemente no! Tutto l'officio della morale consiste invece nello spiegare all'uomo la sua vera felicità, fargli conoscere il proprio bene (che è in fondo molto prossimo parente dell'utile), insegnargli la via per cui più sicuri e maggiori beni si conseguono. E tutto ciò è molto vero; ma non basta. Un appello al dovere, un imperativo si rivolgono alla libera volontà dell'uomo, la presuppongono quindi

(1) Brochard, ***Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne***, 510. Il καθῆκον degli Stoici *(officium)*, non è propriamente dovere, bensì cosa acconcia e convenevole. Conf. Sidgwick, op. cit., 77.

intera, piena, certissima. Bisogna che l'uomo sia pensato come una libera intelligenza, una volontà indipendente in faccia alle forze cieche e necessitate della natura. Ora tutta la concezione della vita antica è dominata in modo più o meno chiaro da una coscienza di fatalità, che esclude la volontà della colpa.

Nessuno pecca volontariamente: è il *leitmotiv* dell'etica antica, come il delitto fatale è quello della poesia tragica. Nessuna dottrina del dovere può prender posto in questo sistema morale. Ma c'è infine un'altra ragione, e questa è per me la capitale. La morale antica è l'espressione d'una classe dominatrice: essa pone per sè la legge, non la riceve. Non è debitrice, ma creditrice verso la vita, verso la natura, verso gli Dei e sopratutto verso gli altri uomini, che le sono soggetti come inferiori. Qui è veramente la soluzione dell'enigma.

Dalla morale della felicità a quella del dovere è tutta una rivoluzione nella coscienza. E per questo passaggio era necessaria all'uomo la lunga e dolorosa esperienza della morale teologica. Prima che il dovere diventasse quello imposto dalla ragione dell'uomo alla sua volontà, bisognava che fosse espresso nella parola di comando divino; bisognava che l'uomo si rendesse conto della propria inferiorità e della propria servitù, perchè sorgesse chiara nella sua coscienza questa idea di dovere. Dovere verso chi? verso colui, che, superiore a tutti,

ha tutto sommesso nel cielo e nella terra al proprio volere e alla propria legge, dovere verso chi giudica tutto e tutti, e al cui tribunale tutti sono chiamati a rispondere.

Sotto un certo aspetto in questa concezione di dovere è anche contenuta la concezione democratica della vita orientale, che il cristianesimo impone alle aristocrazie classiche dell'occidente. Tutti diventano uguali dinanzi a Dio, tutti sono dichiarati suoi debitori, come tutti son fatti d'un sol colpo partecipi di uno stesso riscatto alla condizione di una comune obbedienza. L'uomo nuovo, il Cristiano, ha disertata la natura, ha cercato e trovato Dio, esplorando l'abisso di peccato contenuto nella propria coscienza, ha sentito il rimorso ed ha promesso il proprio ravvedimento. Egli pagherà il suo debito, compirà il proprio dovere, rispetterà la legge del suo creditore e redentore. Il grande vantaggio, conseguito a questa scuola di fede, fu lo sviluppo interiore della vita morale, l'esplorazione dell'animo; il sicuro possesso d'un *io* immortale. Anche gli antichi conobbero il carattere; Aristotele, Teofrasto, i comici ed i tragici ne hanno tracciati parecchi con mano maestra. Però essi vedono l'uomo più dal di fuori, in quanto si esprime in gesti, agisce o parla, entra in relazione cogli altri. Ma col cristianesimo si scopre l'anima profonda, la persona intima; la psicologia, in quanto è *inspectio sui*, è una scienza ignota al pensiero classico. Agostino è il suo inventore. Le sue

Confessioni sono la prima storia di un'anima umana. Plutarco ed Agostino stanno tra di loro nel massimo contrasto. Il primo narra le gesta dell'eroe, il secondo le passioni del santo. E', per così dire, il passaggio dalla biografia dei corpi a quella degli spiriti. Ora la biografia d'uno spirito non poteva essere che un'autobiografia. Nessuno ha mai fatto questa riflessione: non vi sono autobiografie nel mondo classico, a meno che non si vogliano citare i *Commentari* di Cesare; ma questi sarebbero anzi la miglior conferma di quello che ho detto: in essi il fatto esteriore è l'unico che vi si racconti, e l'*io* è talmente assente che sente il bisogno di trasformarsi in *egli*.

§ 9. — Ma nemmeno la concezione teologica di un *dover essere* può appagare l'esigenze morali dell'umana coscienza. Perchè ancora questo dovere è al di fuori di noi. Dalla città terrena si era passati alla città di Dio. Alla legge degli uomini si era sostituito il decalogo mosaico e il precetto evangelico. Ma l'uomo aspira a diventare legislatore di se stesso. Qui sta l'alta originalità del pensiero di Kant. Porre il fondamento della vita morale in un'esigenza interiore di indiscutibile ed universale evidenza. Per raggiungere un tal fine Kant si appiglia al partito di appellarsi a quella scienza, che ci dà il criterio supremo della certezza.

Il suo formalismo è in fondo una soluzione puramente logica del problema. E' infatti fa-

cile dimostrare che tutta la sua ricostruzione etica, sia nella massima generale, imperativo categorico, sia nella precettistica particolare, non è che un'applicazione del principio di contraddizione. Il ragionamento centrale di Kant è questo: l'uomo o per meglio dire la ragione stessa, non può essere in contraddizione con se medesima; non si può dunque volere e non volere nello stesso tempo la stessa cosa. Dunque la volontà buona non può essere che quella che si determina in vista d'un universale. Agisci in modo che tu possa volere che la massima, secondo cui tu agisci, diventi legge per tutti gli essere ragionevoli.

Bisogna dare alla volontà un principio di valore universale e solo la ragione può far questo. Ma è possibile superare il formalismo? Kant ha trasformato il problema etico in uno logico, dicendo che è contradditorio volere un principio per noi e non volerlo poi per altri. Si tratta di oltrepassare noi e gli altri, ricavare la validità del principio medesimo dall'esigenze razionali del concetto di uomo, non soltanto quindi da una forma logica, ma da un contenuto ideale.

Concetto di uomo non è natura dell'uomo: quello esprime l'idea, questa la realtà. Restando nella realtà, sia pure nell'assoluta realtà, non ci può essere che conformità etica, accettazione come conseguenza della comprensione. Una certa fredda, serena apatia è l'appannaggio di questa saggezza. *Nec lugere, nec*

ridere, nec detestari, sed intelligere è la divisa di Spinoza. Ma basta comprendere? Giustamente Cohen (1) ricorda l'avversione di Kant per Spinoza. La sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* mette le passioni e le azioni degli uomini al livello delle figure matematiche. Ma se le azioni umane si dovessero considerare come linee, superfici o corpi, per diventare oggetti della pura ragione, come si potrebbe valutarle? Altra cosa è l'esattezza, altro è il valore; la prima è rapporto da principio a conclusione, il secondo da mezzo a fine. Ad un circolo io non posso domandare quello che deve essere, bensì quello che è. Nel suo stesso essere è implicita la sua legge. Ma la legge dell'uomo non è nel suo essere, nella sua natura, bensì nel suo dover essere, che è ciò, che appunto supera la sua natura.

Non oltrepassando le frontiene dell'essere, riconoscendo l'ordine ontologico, e questo avviene a tutte le filosofie teistiche e panteistiche, noi non siamo i fondatori dell'ordine morale, ma lo prendiamo bell' e fatto dalle mani di Dio, in un decalogo, o da quelle della natura nelle sue leggi. Ora se questa natura la spogliamo d'ogni elemento, che lo spirito religioso o filosofico dell'uomo voglia imprestarle, che cosa è, che cosa rimane se non una collezione di singoli, cose e fatti?

E sotto questo aspetto anche l'uomo come

(1) Cohen, op. cit., 14-15.

corpo e come spirito è natura, ed anche la psicologia come l'antropologia, quale studio della realtà spirituale è scienza naturale, in questo senso che studia i fatti, i singoli. Ed il singolo, l'individuo umano, in sè considerato come un'esistenza effimera, che sorge, trascorre e scompare, ripiombando nell'incessante fiumana della trasformazione onde fu tratta al valore della vita conscia in un momento del tempo, in un punto dello spazio, non ha nessun significato morale, non fa parte d'un ordine ideale, di un sistema, non è soggetto, nè oggetto d'una legge, ma solo è un anello della serie causale, è un elemento dell'essere, condizionato dalle condizioni stesse della sua fenomenalità, è come una pietra, una pianta, un animale. Non entra in un tutto ideale, non ha nessun dovere e nessun diritto. E' in questo senso che il moderno naturalismo etico (biologico, psicologico, sociologico) non fonda nessuna morale, spiega, narra il costume, fa la genesi del sentimento e del giudizio morale, ma rimane sempre nella sfera del fatto. Non giustifica nulla. Possiamo scrivere la storia naturale del fatto etico, possiamo fare la psicologia della coscienza morale. Tutto ciò può anche essere utilissimo a conoscersi, ammettendo che la storia sia esatta, che la spiegazione psicologica o sociologica sia persuasiva. Restiamo nel dominio della realtà storica, conosciamo la moralità. Ma quando veniamo alla domanda, ciò è giusto o ingiusto, buono o cat-

tivo? Come dovrebbero gli uomini comportarsi in questa e quest'altra circostanza, non per riuscire fortunati, ma per essere stimati onesti? Quando debbo giudicare me e gli altri, il presente od il passato, dov'è il criterio, dov'è il principo dell'approvazione e della disapprovazione?

La storia è storia, il fatto è fatto, ma io sono il giudice della storia e del fatto. E dare un giudizio sopra un processo naturale o storico è possibile solo in quanto se ne possa cogliere il rapporto con un ordine ideale, in quanto cioè il reale, che è l'oggetto del giudizio, si accordi o contrasti con quell'ordine. Il fatto non può essere la materia ed il criterio nello stesso tempo del suo proprio giudizio.

§ 10. — La tesi del naturalismo etico potrebbe anche formularsi così (1): non c'è valore se non nel possesso di proprietà naturali ovvero nel piacere, in quanto in esso si esprimano le fondamentali esigenze della vita. Il buono diventa una qualità delle cose, o una proprietà degli oggetti o aspetti della natura, in quanto, entrando in relazione con noi, soddisfano i nostri bisogni, giovano, recano piacere, accrescono o producono vitalità, aiutano il nostro svolgimento. L'etica in un certo senso viene sostituita da una delle scienze della natura, che concernono l'uomo singolo o collettivo, la fisica

(1) G. E. Moore, *Principia ethica*, 39 seg.

in generale, la biologia, la psicologia, la sociologia.

Natura abbraccia qui quanto ha avuto od ha od avrà esistenza nel tempo. Qualsiasi oggetto sia di tal fatta, che di esso possa dirsi che è o fu o sarà, è oggetto naturale. E tra questi oggetti della natura si possono collocare anche i nostri spiriti, i nostri pensieri, le nostre volizioni, che esistono oggi, esistettero ieri, esisteranno in un futuro più o meno lontano, o che, più non esistendo, però fanno sentire i loro effetti, ad esempio, nelle opere compiute. In ognuno di questi oggetti noi riconosciamo delle proprietà: alcune di queste si possono dire naturali, come il giallo, il verde, il sonoro, il dolce: le qualità visive, acustiche, chimiche, ecc.... ; ma altre, come l'utile, il bello, ed anche in fine il buono, poichè è di comune esperienza che alcuni oggetti della natura (quali sarebbero i pensieri, i discorsi, le opere umane) sono riconosciuti come buoni, noi non le possiamo dire proprietà naturali. E perchè questa distinzione? Fondamentalmente per questo ; chiamiamo proprietà naturali quelle, che hanno per così dire un'esistenza temporale, sono parte del divenire e possono quindi pensarsi indipendentemente dall'esistenza dell'oggetto stesso. E questo accade del più grande numero delle proprietà degli oggetti, quelle che appunto io chiamo proprietà naturali. Esse infatti sono piuttosto parti di cui l'oggetto si compone, che non meri predi-

cati ad esso inerenti. Se ne le staccassimo, non rimarrebbe altro oggetto che una nuda sostanza, chè anzi esse stesse sono sostanziali e dànno all'oggetto tutta la sostanza, ch'esso possiede. E in ciò sta la loro realtà. Dico il sole splendente, ardente, il fiore rosso, odoroso; l'erba verde, tenera. Ma che sarebbe il sole se non fosse appunto splendido, ardente, ecc., se il fiore non fosse rosso, odoroso, se l'erba non fosse verde?... Ma del buono non accade lo stesso. Il bene non è realtà, nè parte, nè modo della realtà. Il bene ad esempio non è una sensazione; il bene è *predicato puro*, *pura qualità*, come il vero, come il bello. Perchè esista deve necessariamente aderire ad un oggetto della natura, al pensiero, alla volontà, o all'opera dell'uomo. Questo elemento, che non fa parte della realtà, ma che ad essa si aggiunge per opera dello spirito, questa addizione ideale fatta alle cose, è ciò che noi chiamiamo il loro valore.

Discende di qui l'evidente equivoco d'ogni massima, in cui sia espresso il principio d'una vita morale secondo natura, non nel senso stoico, perchè questo presuppone una concezione metafisica, in cui soltanto potrebbe affermarsi che ogni cosa naturale è in pari tempo ragionevole e buona. Ma, restando nei limiti empirici della natura, è evidente che se anche può affermarsi che il buono è naturale, non è ammissibile il giudizio inverso: il naturale è buono, chè altrimenti l'etica non

esisterebbe più. Vi è infatti dal punto di vista etico la cosa buona e la cosa cattiva, la prima da ricercare, la seconda da evitare, e poichè tanto l'una quanto l'altra sono in natura, si tratterebbe allora di stabilire il verace senso, in cui debba intendersi il predicato naturale, mentre è evidente che il precetto κατὰ φύσιν ζῆν non può applicarsi a qualunque cosa, che sia naturale.

Conosciamo l'insufficienza dei diversi tentativi fatti per giungere a questo scopo, come l'identificazione del naturale al normale, e conseguentemente l'assunzione del normale a criterio etico, poichè è evidente che la questione se il normale sia il buono rimane tuttora aperta, mentre l'eccellente coincide troppo spesso coll'anormale. Nè d'altra parte meno difettosa appare la riduzione del naturale al necessario, che è il fondamento di molte dottrine antiche e nuove, dirette alla semplificazione della vita e alla condanna dell'artificioso, che è tutt'uno con il contro natura. Noi non possiamo correggere la natura, ma anzi dobbiamo rispettarla, imitandola ne' suoi prodotti spontanei, mettendoci alla sua scuola, seguendo gli ammonimenti ch'essa ci dà nelle spontanee forme della condotta animale o primitiva. Ma è troppo manifesto il carattere arbitrario, che può assumere qui la limitazione del naturale. Certo la natura è un limite imposto alle nostre possibilità, e in un certo senso un controllo dei mezzi, che sono a nostra disposizione per ottenere il

bene. Ma il minimo naturale, ossia lo stretto necessario, quale risulta dalle condizioni della vita, non può mai diventare legge al nostro operare. La preferenza, che noi accorderemmo al necessario, solo perchè è tale, lo trasformerebbe senz'altro in sommo bene. Ma chi ci autorizza a presupporre che ciò che è strettamente necessario alla vita, sia *ipso facto* migliore di ciò che è necessario, per esempio, allo studio della metafisica, per quanto inutile possa sembrare questo studio? Non potrebbe invece darsi che la vita fosse solo degna d'esser vissuta in quanto ci abilita, ossia è un mezzo necessario a quello studio? Del resto il carattere sofistico di questi ragionamenti è già stato da gran tempo messo in luce. « Tutte le cose, che si fanno come un di più per abbellimento, sono in più onore di quelle che si fanno per necessità: il bello è più pregiato del necessario. Finchè il mondo era ignorante, e senza agio di fare esperienza del meglio, se ne stava contento al puro necessario: chè il ben vivere per la pochezza del tempo non veniva ancora fuori. Ma poichè gli stringenti bisogni cessarono, gl'ingegni che vennero appresso, liberati dalla necessità, ebbero agio di pensare a qualcosa di meglio: e così in breve crebbero le scienze, e possiamo pensare che crebbero le arti più perfette. Le antiche discipline reputiamole necessarie: quelle poi che gli uomini ritrovarono con l'ingegno, sono da onorare come migliori delle altre. Perciò sono

ridicoli quelli che lodano i muti animali e i solitarii Sciti. Ciò che l'uomo fa per buona ragione, i leoni, gli orsi, i cinghiali, che sono irragionevoli, non possono farlo. Se Prometeo o qualche altro iddio avesse loro appiccato il giudizio umano, non vivrebbero solitarii su pei monti, non si divorerebbero l'un l'altro, ma come noi fabbricherebbero templi, avrebbe ciascuno il suo focolare, starebbero con leggi comuni nelle città » (1).

§ 11. — Nemmeno l'aspetto più recente e sistematico di questo naturalismo etico, che ci si è presentato nella veste evoluzionista, si sottrae a questa inevitabile demolizione. Qui dal fatto naturale si è passati alla legge, e dalla considerazione statica a quella dinamica della natura. Queste dottrine pretendono che il corso dell'evoluzione, mentre ci mostra la direzione, nella quale ci siamo sviluppati, insieme e perciò appunto ci mostra anche la direzione nella quale dobbiamo svilupparci. L'identificazione sottintesa della causa e del fine fa parte della loro premessa deterministica. L'essere ed il dovere, il reale e l'ideale sono pareggiati. Ma è evidente l'errore che si commette, quando, assumendo per criterio dell'evoluzione la sopravvivenza del più adatto, pretendiamo poi di trasformare questo criterio biologico in criterio morale. Sopravvivenza del più adatto

(1) Luciano, *Opere* (trad. Settembrini) II, 240-242.

non vuol dire, come alcuni potrebbero supporre, sopravvivenza del più adatto a compiere un proposito buono, ossia del più adatto ad un fine buono, bensì solo sopravvivenza del più adatto a vivere. Questa teoria scientifica può solo mostrare, quali siano le cause che producono certi effetti biologici. Che siano buoni o cattivi è tal giudizio ch'essa non può pretendere di formulare. Lo Spencer invece dichiara che « guidati da questa verità che la condotta, di cui la morale si occupa, è una parte della condotta in generale, e che ci abbisogna renderci conto esatto di ciò, che sia la condotta in generale per comprendere poi nel caso speciale che cosa ne sia quella parte, che diciamo morale; e guidati poi da quest'altra verità che per comprendere la condotta in generale, noi dobbiamo comprendere l'evoluzione della condotta; abbiamo infine riconosciuto, che l'etica ha per oggetto proprio la forma, che riveste la condotta universale negli ultimi stadî della sua evoluzione, che sono poi quelli dei tipi più evoluti della vita. Dunque le conclusioni riconosciute dalla ipotesi evoluzionista contengono l'espressione della legge morale » (1). Ora in realtà tutto ciò che può dirci la dottrina evoluzionista è che certe specie di condotta sono più evolute di certe altre. Ma una tale condotta acquista per ciò solo diritto

(1) Spencer, *Les bases de la morale evolutioniste* (trad. franç.) 15; Conf. Moore, op. cit., 48 seg.

al riconoscimento morale? Più evoluto equivarrebbe ad eticamente migliore? Dov'è la prova di ciò? Lo Spencer dice che questa conclusione: la condotta è migliore in proporzione della sua evoluzione, presuppone il principio edonistico che la vita sia in generale accompagnata dal piacere e che una vita è detta buona o cattiva, secondochè ci apporta o no un sopprapiù di sensazioni piacevoli. Cosicchè in ultima istanza chi decide è il criterio del piacere. Non è che la condotta sia migliore perchè in sè più evoluta, ma perchè essa ci reca maggior piacere. Soltanto dunque il grado di evoluzione può diventare criterio morale, se sia provato che l'essere più evoluto è nello stesso tempo l'essere più felicitato. Dall'equazione più evoluto = più morale, si è passati all'equazione, piacere = bene. Posto il noto rapporto del bene e del male colla vita e col suo contrario, lo Spencer, pur sollevando la questione, se veramente la vita sia degna di esser vissuta, non la risolve, ma dice soltanto: in che si accordano pessimismo ed ottimismo nell'apprezzamento o deprezzamento della vita? evidentemente in questo che il loro giudizio axiologico è desunto dal presupposto, che la vita è da dirsi buona o cattiva secondo che vi sia o no un sovrappiù di piacere sul dolore.

Ma con ciò non si chiarisce la relazione tra piacere ed evoluzione. Piacere è l'oggetto essenziale del desiderio, e gli altri beni sono tali soltanto in quanto mezzi all'esistenza del

piacere. La condotta più evoluta è detta migliore solo perchè fonte di maggior piacere. E a dimostrazione di ciò sono dichiarate sufficienti due condizioni: *a*) la condotta più evoluta è produttrice d'una maggior quantità di vita; *b*) la vita è degna d'esser vissuta, perchè contiene un sovrappiù di piacere sul dolore.

Ma appunto, dice Moore (1), se queste due condizioni sono sufficienti, il piacere non è il solo bene. Perchè se la maggior quantità di vita conduce ad un aumento di piacere (come vuole *a*), non è però la sola. E' cioè una condizione sufficiente, ma non necessaria. Anche una minor vita, se più intensa, ed uniformemente gradevole, può dare maggior quantità di piacere che non la più grande quantità di vita, che dovrebbe essere solo degna d'esser vissuta. Ma in tal caso, dato il principio edonistico, che il più alto bene, anzi il solo è il piacere, noi dovremmo preferire la più piccola quantità di vita massimamente piacevole, e quindi la meno evoluta. E qui appunto prende radice il contrasto stridente tra l'evoluzionismo, che guarda sopratutto alla specie, e può quindi anche imporre il sacrifizio individuale, il dolore, e l'edonismo, che è sempre individualistico, egoistico e disposto perciò a sacrificare al piacere del singolo l'interesse della specie. In altre parole qui è il latente conflitto tra l'individualismo e l'universalismo,

(1) Moore, op. cit., 52.

che sta in fondo alla morale spenceriana, l'individualismo, che nasce dal suo edonismo, l'universalismo, che nasce dal suo evoluzionismo, la tragica lotta tra il singolo, che vuol massimare il suo piacere, e la specie, che esige la massima evoluzione ed espansione della vita (1).

Ma d'altra parte il fatto, che la vita porta con sè un sopravvanzo di piacere sul dolore, non è ancora sufficiente a provare che la vita più evoluta è la migliore, o quanto meno non si può in un tal punto di vista conservare la posizione edonistica, che fa del piacere il solo bene o il fine ultimo. Perchè di due diverse quantità di vita, che rendano la stessa quantità di piacere, dovremmo preferire senz'altro la più grande? In tal caso la condizione del valore non starebbe nel piacere, ma bensì nel grado di evoluzione espresso nella quantità di vita.

§ 12. — Ci stanno qui dinanzi due opposti criterii di valore, quello puramente evoluzionistico della quantità della vita, sia individuale che specifica, ma prevalentemente specifica, e quello edonistico della quantità di piacere, anche questo individuale e specifico, ma prevalentemente individuale. E tra questi due criterii sorgono infinite possibilità di conflitto, perchè la quantificazione della vita in larghezza e

(14) W. R. Sorley, *Ethics of Naturalism*, 256 seg.

lunghezza, la sua capacità espansiva in estensione e profondità (1) può ed è molto spesso attuata sotto la condizione di sacrifizî, di rinuncie, di dolori imposti all'individuo, come d'altra parte il piacere del singolo, la sua egoistica affermazione non può il più delle volte realizzarsi se non a detrimento del gruppo. Nessuna armonia prestabilita governa questi rapporti. Ma il punto più pericoloso di quest'etica evoluzionista sta in questa affermazione, che la tendenza del processo evolutivo esprima la direzione di ciò, che deve essere. Ma chi ci autorizza a ritenere che noi dobbiamo nella direzione dell'evoluzione affermare senz'altro quella del progresso? Più evoluto è sempre uguale a migliore? Non è un giudizio di fatto, che prende il posto di uno di valore? Certamente questa superiorità in una concezione realistica sarebbe affermata dal suo stesso fatto di esistenza. Ciò non toglie che essa non possa trovarsi nel più stridente conflitto colle nostre aspirazioni, col nostro desiderio di meglio, col nostro conato medesimo verso altre ideali forme di esistenza. Il futuro non può essere impegnato fatalmente dallo stato presente, tiranneggiato dall'attuale, dal fatto, senza un'implicita rinuncia ad ogni sistema morale. Ciò che noi dobbiamo fare non è e non può essere la pura e semplice conseguenza di

---

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Liv. I, ch. 1 e 2, 83-103.

ciò che abbiamo fatto ,o che altri ha fatto prima di noi. Del resto la superiorità di ciò, che diciamo più evoluto, in che propriamente consiste? E' una superiorità assoluta? Niente affatto. Noi, per esempio, potremo forse anche accettare il processo evolutivo nel suo insieme, e giustificarlo anche, ma con questo non approviamo punto ogni singola sua parte, per cui il più evoluto differisca dal meno. Vi sono evidentemente qui guadagni e perdite. Ed è riserbato a noi il giudizio dei diversi risultati dell'evoluzione. E questo solo basterebbe a farci rifiutare il principio che più evoluto sia *ipso facto* migliore. Anche dei prodotti evolutivi si fa una scala di valori e forse si segnano anche i non valori, gli effetti considerati peggiori delle cause. Non dunque l'etica si subordina all'evoluzione, ma inversamente, in quanto vi è un giudizio etico sopra di essa, il giudizio del meglio.

Se io, ad esempio, approvo la selezione naturale ottenuta mediante la legge d'adattamento, la sopravvivenza dei migliori nella lotta per la vita, se questa teoria gladiatoria dell'esistenza, come fu definita, diventa il mio criterio di valutazione, gli è soltanto perchè io ne considero i risultati come un ideale degno d'essere stimato. Sarà molto difficile che io possa dare questa dimostrazione, che cioè il più forte non solo abbia vinto, ma anche abbia ragione di vincere, ragione nel senso ideale, nel senso di giusto, di esigenza etica; difficil-

mente una tal giustizia persuaderà tutti, il vinto in ispecial modo. Che il lupo divori l'agnello è legge di natura, ma che cosa c'entra colla constatazione di questa brutale realtà, il principio della giustizia e la sua ideale approssimazione nell'umanità? Tanto vale arrestarci alla crudele apologia del fatto, accettare la necessità dell'iniquo e, deponendo l'ipocrita maschera del moralista, mostrare francamente i pugni dello *struggle-for-lifer*. La cosidetta giustizia della natura è ad ogni modo la giustizia pensata dall'uomo e realizzata dalla natura. Nella natura non c'è nessun ordine, perchè in essa non ci sono che individui; ora l'ordine è del generale, non dei singoli, allo stesso modo che nella natura non c'è alcuna finalità, fuorchè quella che v'imprime l'uomo. Con ciò non si escludono i molti servigi che la dottrina evoluzionista può aver reso alla scienza morale; mettendola in contatto colla realtà e col suo divenire, determinando i limiti del possibile etico e de' suoi mezzi. Quello che bisogna evitare è il facile sofisma, contenuto in espressioni di questo genere: poichè le forze della natura lavorano in questo senso, questo deve essere il giusto, questa è la strada al bene. Prima di tutto i processi storici, che cadono nella nostra esperienza, hanno un valore temporaneo, e quindi relativo, e non possono mai esprimere un'assoluta necessità. E poi nulla è più pericoloso che queste abitudini d'ossequente ammirazione per quest'ordine naturale,

che molte volte non è che l'espressione del nostro stesso desiderio e del nostro vantaggio. La solenne maestà, che imprestiamo alle auguste leggi di natura, trae tutta la sua forza dal nostro desiderio di giustificare certi aspetti opportuni del reale, che noi stessi abbiamo concorso a creare, e alla cui stabile conservazione siamo fortemente interessati. La legge di natura si deve rispettare, affermiamo, perchè abbiamo anteriormente fatto legge di natura ciò di cui vogliamo proclamare il rispetto!

Conclusione = Non naturalismo
ma idealismo
L'ideale!

Capitolo III.

Il concetto di uomo.

§ 1. — Dell'etica può darsi questa definizione di schietto sapore socratico: *L'etica è la dottrina del concetto dell'uomo* (1). Determinare ed attuare il concetto dell'uomo, tale è appunto il suo còmpito. Questo concetto è la massima universalità e nello stesso tempo la massima comprensione che ci sia dato toccare; in esso si compendiano tutti i nostri interessi pratici e teorici. L'uomo nel suo concetto abbraccia anche la natura, in quanto è un mezzo per l'attuazione del suo proprio ideale. E qui l'uomo è inteso come atto e potenza, come essere fisico ed essere spirituale, come individuo e come società. L'oggetto dell'etica non può essere che l'uomo; e per tal modo l'etica come dottrina dell'uomo è il centro della filosofia. Si può ripetere il verso del Pope: « *The proper study of mankind is man* (2). Socrate

(1) Cohen, op. cit. 3.

(2) Lo stesso pensiero esprime Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Werke*, I. Abth. 21, 158).

diceva: « Gli alberi non mi possono istruire, bensì m'istruiscono gli uomini nella città ». L'importanza grandissima di Socrate nella storia della filosofia in genere e dell'etica in ispecie, consiste appunto nell'avere scoperto il concetto dell'uomo. Che cos'era infatti la morale presso i Greci prima che lo spirito filosofico si fosse proposto questo problema? (1). Era un comando, una prescrizione di carattere religioso ovvero politico, e il costume, imposto da Dio e dallo Stato, incorporato nella tradizione religiosa e politica, veniva accettato e praticato. Uomo virtuoso è chi vi obbedisce, come rileviamo dai più antichi documenti del pensiero morale greco, cui è cara la forma aforistica. Chè, mentre il pensiero ellenico nel campo della filosofia s'era già proposto audacemente i grandi problemi dell'essere e del divenire, rispetto alla pratica rimaneva chiuso nell'ambito molto angusto della tradizione, e, senza mostrare nessun spirito critico, accettava il dato di fatto, la legge, il costume posto sotto l'egida della divinità o sotto l'autorità della legge civile. Ma anche per l'etica venne il momento di risveglio dello spirito critico e anch'essa venne creata scienza. Il suo avvento come scienza è dato da questa grande scoperta, che il pensiero greco fece riflettendo sul costume: è l'uomo stesso che pone la

(1) W. Wundt. *Einleitung in der Philosophie*[4], 425 seguenti.

norma, la legge e non più l'autorità o l'arbitrio d'una divinità o d'un legislatore. Così si spiega nella storia della filosofia l'importanza del soggettivismo etico rappresentato dalla Sofistica, a parte il valore della sua risposta, a parte il pericolo manifesto, che c'è nella sua critica del costume e nel suo soggettivismo, che può diventare arbitrio o scetticismo od opportunismo (1).

§ 2. — Perchè si fondasse la scienza morale, come qualsiasi altra scienza, era necessaria questa affermazione della ragione umana. Era necessario che qui, come altrove, l'uomo dichiarasse di essere la sola *misura* delle cose ; qui la misura del bene e del male. La Sofistica attacca il principio antico dell'oggettività dei valori religiosi, morali e politici. E' dimostrato per la prima volta che l'uomo è il creatore di questi valori, che Stato, religione e costume sono le sue creazioni (2). Ma c'era il pericolo dell'arbitrario. A questo ovviò Socrate colla scoperta del concetto di uomo, ma non dell'uomo *individuo*, bensì dell'uomo in generale. Conosci te stesso, deve socraticamente intendersi in questo senso, conosci o meglio ancora riconosci l'uomo in te stesso. Sii uomo. Il buono in tal caso, come prodotto umano, non è più

(1) ZUCCANTE, *Socrate*, 73 seg.

(2) M. WUNDT. *Geschichte der griechischen Ethik*. I, 256 seg.; GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce* I, 412 seg.

arbitrario, soggettivo, egoistico, mutevole, convenzionale, contradditorio come nella Sofistica, è bensì normale, e la norma è nella natura umana, ossia nella ragione. In un certo senso il passo, che compie Socrate, è all'indietro verso la norma tradizionale degli antichi buoni costumi, contro le tendenze distruggitrici e denegatrici della Sofistica. Il suo riferimento alla norma scritta dello Stato ed a quella non scritta degli Dei, è o meglio pare appunto un ritorno alle due fonti eteronome della morale antica, diritto e religione.

Ma qui è soltanto la parte vecchia, la restaurazione per così dire socratica. Il nuovo, la rivoluzione è altrove, cioè è nel fatto ch'egli riconduce la virtù al sapere, e il sapere alla conoscenza di se stesso, cioè alla conoscenza dell'uomo (ma non nel senso sofistico, l'uomo particolare, l'individuo), bensì all'uomo, cioè ad un essere, che pensa secondo una generale legge del pensiero. In altre parole ciò che fonda Socrate è una morale, che ha per suo centro l'idea dell'uomo. Il sapere è *concettuale;* di qui l'importanza per Socrate della definizione (1). E' quest'*essere logico l'uomo* così inteso, che pone la virtù. Quindi non le conseguenze esterne dei comandi morali, ma la conoscenza della loro interna logica necessità è per lui il fondamento della morale. Quella di Socrate può definirsi dunque una pratica

(1) Zuccante, op. cit. 206 seg.

dei concetti. In questo senso la virtù è sapere; l'intellettualismo etico dei Greci, che ha la sua ragione nelle doti eccezionalmente elevate del loro spirito, è fondato con tutti i vantaggi e gli inconvenienti che vi si ricollegano.

Eccessiva è forse la fiducia nei poteri dell'intelligenza per la pratica della vita. L'esperienza dimostra i pericoli d'una dottrina morale fondata esclusivamente sulla logica. Si insegna veramente la virtù? Virtuoso è chi opera bene, sapendolo, ossia opera per iscienza. La caratteristica socratica è appunto questa unione tra l'elemento teorico ed il pratico, tra la verità e l'azione.

In Socrate il bene è immanente nell'uomo: per Platone invece diventerà trascendente. Il passaggio dal Maestro al discepolo potrebbe riassumersi così: il primo avendo condotto l'uomo al concetto, glie ne impone la pratica e razionalizza così la vita dell'esperienza, il secondo stacca addirittura questo dal mondo empirico, ed introduce la ragione ad abitare nel mondo intelligibile. In una parola Socrate aveva immesso i concetti nella mente dell'uomo o meglio ve li aveva risvegliati, poichè in ogni intelletto umano essi sono in *nuce*. Platone fa l'operazione inversa, conduce l'uomo nel regno dei concetti. Una volta che i concetti di Socrate sono diventati le idee di Platone, ossia si sono oggettivati, formando la gerarchia delle essenze di fronte a quella delle apparenze, è naturalissimo che la morale si

trasformi da una pratica dei concetti ad una teoria di essi, o ad un loro mentale possesso. La morale da operativa diventa contemplativa e lo spirito dell'uomo, che aspira a conoscere, trova nel termine ultimo di questa catena di essenze il suo bene supremo, il *bene dell'intelletto.*

Tra Socrate e Platone, Aristotele tiene una via di mezzo colla sua dottrina dei fini e della virtù, come abitudine del bene, frutto dell'esercizio. La morale, fondata da Socrate, è propriamente autonoma, nel senso che la volontà dell'uomo pone la legge, ed è propriamente idealistica, nel senso che supera la sfera della realtà? Guardiamo al concetto socratico di legge: Socrate dice: la legge è la scoperta dell'essere: conoscere come le cose siano è porre nello stesso tempo la norma del nostro operare a lor riguardo, tanto per quel che riflette l'uso delle piante o degli animali od altri oggetti della natura (come accade nell'agricoltura o pastorizia o qualsivoglia forma d'arte od industria umana), quanto per quello che riguarda il nostro corpo, la sua conservazione in sanità e lo sviluppo delle sue forze ed energie (medicina, ginnastica...). E lo stesso dicasi dell'educazione intellettuale e morale, della vita economica e politica. Sempre il conoscere conduce alla legge. Non sempre però gli uomini riescono a scoprire ciò che la legge vuole, *l'essere*: di qui gli errori e le colpe: ὃς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἁμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἁμαρτάνει; chi

manchi all'essere, manca alla legge. Questa è una condizione universale dell'essere (1). Se l'uomo vuole essere nel corpo come nello spirito: essere forte, sano, ricco, potente, ecc..., se parimenti queste cose vuol essere la città, bisogna rispettare la legge, bisogna rispettare la loro entità, quella dell'uomo, quella della città, l'entità umana, l'entità politica, ecc... Ecco come il problema pratico diventa sovratutto e prima di tutto un problema teorico: bisogna conoscere l'essere per rispettarlo. La legge è la scoperta stessa dell'essere, che è poi insieme il suo pratico rispetto. E' evidente che così esposto il pensiero socratico si muove nell'ambito di un puro e semplice realismo. Ciò che è, deve essere e non ciò che deve essere, è. In altre parole non l'uomo, non la sua volontà pongono la legge del bene, di quello che deve essere. La legge del bene che è quanto dire la sua condizione e il bene stesso preesistono alla scoperta che l'intelletto dell'uomo ne po-

---

(1) Nel *Minos*, II, 313 *D*; III, 314 *BC*; 314 *E*; IV, 314*E*; 315*AB*; VI, 316*B*; VIII, 316*E*; IX, 317*BC*. La massima parte dei critici considerano come non platonico il *Minos*; forse è un abbozzo come crede Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, I, 337, n. 1. Comunque il contenuto è socratico. Boeckl ne fa un dialogo di Simone il calzolaio cui apparterrebbe un dialogo περὶ νόμου sotto il titolo di *Minos* (Diogene Laerzio, II, 122), ma anche in tal caso rispecchierebbe il pensiero di Socrate. Zuccante, op. cit. 336 in nota.

trà fare, e stanno al di fuori. All'uomo è dato mediante la ragione conoscerli e, conosciutili, operarli. Chi sa può, anzi vuole.

Esula ogni idealismo da questo sistema di pensieri, che deve aprire la strada a ciò che si chiama il realismo concettuale di Platone (*Begriffrealismus*). Noi potremmo accettare il punto di vista socratico e la sua definizione di legge come scoperta dell'essere, soltanto quando l'essere comprendesse tanto il reale quanto l'ideale, cioè a dire tanto l'essere della natura quanto quello della volontà, ossia il dover essere. E infatti anche questo già vedemmo, è una forma dell'essere ; ciò che deve essere anzi è in un certo senso anche più di ciò che è. E' una forma dell'essere più certa e profonda, perchè è quella, cui compete una necessità morale che a sua volta è una necessità imposta alla nostra volontà dalla nostra ragione. Che se il dover essere è in quanto è conosciuto, ciò cui lo spirito dell'uomo dà il proprio assentimento, ciò che s'impone alla volontà, perchè si è imposto alla ragione, esso acquista il massimo valore di esistenza, l'esistenza ideale.

§ 3. — Ritorniamo ora, dopo averne notato gl'importanti precedenti, alla definizione dell'etica come dottrina del concetto di uomo. Da secoli l'uomo va brancolando e non trova se non lentamente per gradi e attraverso infiniti dolori la via, che lo conduce alla legge della sua vita. I filosofi hanno naturalmente il diritto di mo-

strare ciò che l'uomo abbia saputo fare di se stesso. E prendendo le mosse dai risultati ottenuti, possono anche tentare, opera più difficile, di mettere in luce il termine ideale, verso cui lo sforzo umano tende, ed il processo interiore della ricerca, che l'uomo fa del proprio ideale, giacchè l'uomo vive per realizzare se stesso, per tradurre le molteplici potenze, di cui è dotato, nelle forme di attività più elevate. Ma che cosa è l'uomo? (1) La nozione dell'uomo è estremamente complessa: come individuo è un aggregato di sentimenti, d'emozioni, di energie; senza parlare del suo organismo animale e di tutti i processi, che vi sono implicati. Ma l'idea di uomo al contrario è massimamente semplice. L'uomo è il centro della filosofia teorica e pratica. Ma quale uomo? questo termine equivoco può essere preso in due significati almeno. Vi è la nozione empirica dell'uomo, vi è la sua idea.

Io posso fermarmi all'individuo, ad una pluralità di individui (gruppo, famiglia, tribù, classe, società): questo singolo o queste comunità sono la realtà, compongono la storia, ma appunto per ciò dati mutevoli dell'esperienza, che hanno un valore infinitamente vario e caduco. Posso invece salire all'idea e questa è universale, permanente, identica, come ogni concetto. L'individuo stesso, il singolo non è mai un *quid* stabile: come coscienza imme-

(1) S. Laurie, *Ethica* (trad. franç.), 13, 23 seg.

diata, come *io* empirico l'uomo è lo schiavo d'una varietà, d'una serie infinita di stati psichici, che hanno sopratutto valore come soggettività ossia sentimento. Questo aggregato sempre in via di mutarsi e rifarsi nella corrente del pensiero è il reale dell'uomo, e sotto quest'aspetto la coscienza individua è un prodotto della natura, che agisce colle sue forze estrinseche e fisiologiche sopra di lui, trascinandolo qua e là capricciosamente nella irrequieta instabilità della vita, l'uomo è un vero suddito suo, protetto solamente dalle forze coercitive dell'amore e della repulsione (piacere e dolore), che reggono le redini della sua esistenza. Questo è l'uomo nella piena accezione realistica della parola, l'uomo il soggetto dell'esperienza. La realtà immediata, quella della nostra stessa coscienza, è il sentimento più ancora che la rappresentazione, è l'attualità che può definirsi, il pensiero emozionale. Ma questa realtà del *pathos* è un valore singolo, un dato storico, un effimero assolutamente soggettivo, inaccessibile ed incomunicabile agli altri. Sopra di esso non è possibile fondare nessuna unità nè dentro, nè fuori di noi.

Noi potremmo chiamare, come propone H. Gomperz, *patempirismo* questo punto di vista filosofico, per cui la realtà nella sua ultima irriducibile espressione è il nostro stesso modo di sentire, è l'esperienza infinitamente varia e pienamente personale di un *pathos*. Il mondo

non sarebbe più, come dice Schopenhauer, la mia rappresentazione espressa in termini di idea, bensì la mia valutazione espressa in termini di sentimento (1). *Non esse est percipi*, bensì *esse est pati*. Quel *principium individuationis*, che è in quasi tutta la tradizione filosofica dell'oriente e dell'occidente, mera illusione ed inganno, e che si tenta di superare colla dottrina dell'essere, dell'assoluto, dell'unitutto non sarebbe invece la sola, l'unica verità? La scoperta dell'*Io*, questa realtà suprema, ma anche massima individualità, è forse il fatto capitale nella storia del pensiero filosofico. E' molto singolare questo enorme paradosso: l'ultima cosa che l'uomo scopre è appunto se stesso. Si direbbe che per arrivarvi lo spirito abbia dovuto compiere per così dire un lungo giro di esplorazione attraverso tutto il mondo esteriore. In fondo questo può nascere da ciò che il mondo e l'*io* sono la stessa cosa, lo stesso circolo, come direbbe Fechner, soltanto che si tratta di abbracciare la figura o standovi dentro od uscendone fuori.

§ 4. — Le cose sono le frontiere dello spirito, ma non è men vero che lo spirito è il recipiente

---

(1) H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, I, 293 seg., 305: « il patempirismo è un punto di vista che come l'empirismo ideologico riconduce tutti i concetti all'esperienza, ma non riconosce in questa nuda esperienza soltanto rappresentazione, ma anche, come sua forma, sentimento ».

delle cose. Agli inizî della speculazione filosofica l'uomo, ch'era ancor fanciullo come spirito, è saltato senz'altro fuori del circolo della propria coscienza, e in un'affermazione di realismo oggettivo, ha fatto il viaggio sensibile e razionale dell'universo, credendo in piena fiducia ch'esso fosse qualche cosa di assolutamente distinto da se stesso. L'esterno attrae: il processo d'oggettivazione è stato così spinto fino al punto di fare mondo anche del proprio *io* (mondo intelligibile). La fase religiosa, che sta all'inizio della nostra vita mentale, è caratterizzata da questa completa dedizione, che l'uomo fa di se stesso al mondo esterno, oltre i confini fisici, oltre il naturale. Versando nella realtà esterna tutto il contenuto della propria coscienza, riempie di divinità le cose e vive in Dio. Nessuno meglio di S. Agostino esprime questo *esse* in Dio, di tutto il passato, il presente, e l'avvenire, l'universo e noi stessi come sua parte (1). E' semplicemente mirabile che l'uomo abbia potuto attingere questo grado sommo d'idealismo oggettivo. Platone ne aveva già dato un esempio fecondo di imitazioni successive.

I realisti del medio-evo battono la stessa strada. Ma il punto massimo fu toccato dal neoplatonismo; il misticismo è l'annullamento totale dell'*io*. Per gradi lo spirito ha percorso il cammino inverso; ritraendosi poco a poco

(1) Agostino, *Confessioni*, I, 2, 6.

Spirito recipien

dalle cose, per riassumere il mondo nella propria coscienza, nella costruzione progressiva dell'idealismo soggettivo. Ed anche qui non ha evitato gli eccessi pericolosi, tentando di abolire il mondo a profitto dell'*io*, l'esterno a favore dell'interno, l'oggetto per il soggetto: giungendo fino al solipsismo, forse anche più in là fino all'affermazione di un *io* puramente momentaneo.

Cartesio dice *cogito ergo sum;* Berkeley *esse est percipi;* Hume scioglie l'*io* nei suoi momenti: esso non è più che *bundle or collection* di percezioni diverse che si susseguono l'una l'altra con inconcepibile velocità e sono costantemente in flusso e movimento (1). Per questa via si fondò l'individualismo gnoseologico e anche quello morale fino all'anarchia dell'unico stirneriano, alla volontà di potenza dell'*Ubermensch nietzschiano*, od alla verità passionale di Sören Kierkegaard (2). Non solo non vi sarebbe allora più l'unità nel tutto,

---

(1) HUME, *Treatise on human nature*, IV sect. 6. LICHTENBERG, *Vermischten Schriften*, I, 99, dichiara: si dovrebbe dire: *si pensa in me* come si dice *tuona nel cielo*. Affermando il cartesiano *cogito*, io penso, si afferma già troppo. Però ammettere, postulare un *io*, è un bisogno pratico.

(2) La verità è soggettiva, e perciò invertendo i termini, la soggettività è verace. Ma la passione è d'ogni cosa la più soggettiva, dunque la passione è la verità stessa, e l'uomo deve vivere nella passione, se vuol vivere nella verità.

fuori di noi, con cui noi potessimo entrare nella relazione stabile del pensiero razionale, ma nemmeno l'unità del soggetto. Affidandoci a questa suprema realtà, che è il nostro stato passionale, corriamo rischio di smarrire ogni unità, ogni legge, di volatilizzare, per così dire il mondo e noi stessi. Ma l'individuo fonda la propria unità non nella sua reale vita patempirica, bensì nell'idealità della conoscenza e della ragione. Allo stesso modo che l'unità esterna, l'unità della natura noi non la possiamo fondare nella sensazione, nel dato empirico, bensì nel concetto, nell'idea della legge.

§ 5. — Nell'individuo umano, nel reale che appartiene alla storia, nell'*io* che è la esperienza immediata e mutevole, non posso fondare mai una legge nè del mondo, nè di me stesso, in altri termini non posso fondare nè scienza nè morale. Mi si consenta una breve digressione d'ordine metafisico. I due problemi fondamentali della filosofia, quello della conoscenza e quello della volontà, il problema logico e il problema morale sono strettamente connessi e si risolvono per la stessa via. Da una parte vogliamo evitare l'individualismo gnoseologico con le sue necessarie conseguenze dello scetticismo e del solipsismo; dall'altra vogliamo evitare l'individualismo etico, che è egoismo edonismo, o dispotismo. Non c'è scienza se non dell'universale, non c'è morale se non nella legge. E per giungere a questi due risultati,

che completano ogni filosofia come teoria e come pratica, bisogna ch'io fondi la conoscenza e la volontà nella ragione, oltrepassando il dato immediato della sensazione e del sentimento, il soggettivismo patempirico, bisogna ch'io giunga all'oggettivo come vero e come buono, o per lo meno all'onnisoggettivo, in altre parole bisogna ch'io esca dalla realtà per entrare nell'idealità. Il mondo come rappresentazione è, per usare l'espressione cliffordiana (1), composto di soggetti, oggetti ed eietti, cioè a dire chi sente, pensa, o rciorda, la cosa sentita, pensata, o ricordata, e un *tertium quid*, dal quale non possiamo mai fare astrazione, e che anzi, come vedremo, ha nella costruzione mentale del mondo, che è il nostro teatro ed il nostro dramma, una parte decisiva, quella del testimonio della sua realtà il quale ci dice che il mondo veduto, toccato, sentito, conosciuto, pensato, rievocato, nell'infinita varietà de' suoi stati e dei suoi momenti, il mondo, che diciamo reale, non è quello per esempio del sogno o dell'allucinazione febbrile, o pazzesca. Bisogna intendere l'eietto perchè l'individuo cessi di trovarsi dinanzi al mondo come allo spettacolo del puro sogno. L'eietto è la coscienza del nostro simile, pensata da noi, come qualche cosa di assolutamente diverso dagli oggetti del nostro senso, ed ipostatizzata, fatta spirito come siamo noi stessi, è *l'io altrui*.

---

(1) Clifford, *Lectures and Essays*, II, 52 seg.

Questa esistenza di condizioni psichiche appartenenti ad altri esseri è il frutto d'una ipotetica trasposizione delle nostre proprie a quelle parti della realtà, che noi chiamiamo gli altri uomini.

Quali prove abbiamo a nostra disposizione per il rispettivo accertamento del soggetto, dell'oggetto e dell'eietto? Il soggetto può ancora invocare a suo favore la dimostrazione cartesiana *cogito ergo sum*. A nessuno verrà in mente di negare il soggetto, l'*io* almeno nella sua realtà attuale, momentanea se non nella sua continuità personale e nella sua identità sostanziale. Il soggetto esiste per esperienza immediata, è la nostra stessa coscienza nella serie dei suoi infiniti momenti tenuti insieme dal filo della memoria. Quanto all'oggetto, la sua realtà interiore, come stato di coscienza, non può essere dubbia. Poichè dopo tutto solamente in quanto nella coscienza prendono posto gruppi di sensazioni e di percezioni (e questi sono i veri oggetti della coscienza), vi sono stati soggettivi. La cosa cambia, quando volessimo stabilire l'esteriorità reale degli oggetti, ossia quando dall'oggetto della coscienza volessimo passare all'oggetto del mondo esterno. Allora per giungere all'affermazione del valore reale o dell'esteriorità degli oggetti, abbiamo bisogno d'introdurre questo *tertium quid*, l'eietto, che è quanto dire affermare fuori della nostra coscienza, stati di coscienza (altrui), che equivalgono come produttori di og-

getti ai nostri. E tanto più quando si pensi che la nostra produzione d'oggetti della coscienza, non è mai individuale, ma collettiva. L'oggetto da noi pensato ha un'origine consoggettiva, meglio ancora è sociale, è dato dall'esperienza tradizionale, consegnata nel linguaggio comune o scientifico. Pensiamo la cosa intersoggettivamente. Rimane pur sempre questo quesito: la dimostrazione dell'eietto o meglio la sua conoscenza, la sua introduzione nella nostra coscienza, mentre esso ne è fuori. Perchè il problema non è tanto di affermare o negare la sua esistenza, quanto piuttosto la sua conoscibilità, la sua trasformazione in oggetto per noi.

L'eietto, che in certo qual modo è l'unica prova dell'esistenza reale dell'oggetto, non può a sua volta diventare un oggetto per noi. Noi lo conosciamo soltanto sulla base appunto di quegli oggetti, che egli concorre a rendere reali per la nostra coscienza. La conoscenza degli spiriti, delle coscienze altrui, dei soggetti, non avviene mai direttamente, ma solo indirettamente sulla base dei loro prodotti, gli oggetti espressi, corporizzati per noi nel simbolo verbale. Il *Mitmensch* d'Avenarius ci è necessario per dare al mondo degli oggetti una valida conferma, esso funge da testimonio della sua realtà. Non solo egli è una parte dell'*Umgebung* dell'ambiente, come dato quindi dell'esperienza, ma è la garanzia della sua oggettiva validità, il complemento della nostra esperienza.

§ 6. — Il mondo rispecchiato nella coscienza del nostro simile e da esso riflesso acquista per noi mediante la sua testimonianza (*Aussagung*) realtà e diventa oggetto di scienza. « Ogni individuo umano, in presenza di date circostanze ambienti e de' loro svariati fattori, ammette come un dato originario di trovarsi insieme ad altri umani individui, donde gli provengono molteplici testimonianze d'espressioni, e ammette pure che ciò ch'esse testimoniano debba essere in qualche rapporto di dipendenza coll'ambiente medesimo, che li circonda. Qualsivoglia contenuto conoscitivo appartenente alle concezioni filosofiche del mondo critiche o non critiche non è se non una variante di questa ipotesi iniziale ».

Il concetto naturale del mondo risulta perciò composto di due parti: l'empirica e l'ipotetica; l'empirica si forma mediante la mia esperienza, l'ipotetica consiste nel significato, ch'io do ai movimenti del mio simile (inclusivi anche quelli dell'organo vocale e quindi pure i suoni ed i rumori che ne restano prodotti), per modo ch'io li interpreti non come fossero puri moti meccanici, ma ch'essi divengano per me testimonianze di altri fatti, che è quanto dire si riferiscano appunto a suoni e a rumori emessi ovvero ad un gusto provato, o ad un atto di volontà o ad un sentimento, come è delle mie stesse parole e de' miei fatti. E come le mie parole ed i miei fatti acquistano un senso in relazione colla mia volontà, così rispetto al mio

8.

simile, i predetti suoni e movimenti acquistano un significato mediante la relazione con un *quid* ipotetico che è l'intimo contenuto delle loro estrinseche testimonianze. La distinzione tra la parte empirica e la parte ipotetica del mondo, come è concepito naturalmente, si fonda sulla distinzione tra esperienza propria ed esperienza altrui, benchè certo la esperienza altrui non sia mai per parte mia verificabile. L'ammissione di questa parte ipotetica dà certamente una maggior consonanza di contenuto coll'esperienza, che non darebbe la sua reiezione (1).

Si possono collegare i due problemi: il gnoseologico e quello etico, e dimostrare che tanto

(1) Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, I, xv — *Id. Der menschliche Weltbegriff*, 6 seg. « Questo non vuol dire accettare l'introiezione, che consiste nel fatto d'introdurre nel proprio simile rappresentazioni degli elementi compositori dell'ambiente, come stati psichici, donde nascerebbe il tradizionale smembramento del mondo empirico, la perdita della sua naturale unità, la sua distinzione in mondo interno ed esterno, oggetto e soggetto e conseguente suo sdoppiamento falsificatore della realtà. La scienza, eliminando questa introiezione, restituisce alla concezione del mondo il suo valore unitario. Nell'empiriocriticismo non vi sono due modi d'essere, l'interno e l'esterno, non esiste l'opposizione tra fisico e psichico, ma soltanto un contenuto dell'esperienza ora trattato come assoluto ed ora come relativo, questo ultimo caratterizzato dal punto di vista della relazione dell'ambiente coll'individuo che conosce, mentre il primo ne astrae. » *Ibid.* 25 seg.

l'uno quanto l'altro non si risolvono mai nei limiti dell'individualismo. Non il primo perchè a fondare la conoscenza mi è necessaria non solo l'esperienza (reale), ma anche un elemento ipotetico (ideale) il mio simile, il *Mitmensch* d'Avenarius. L'oggetto ha la sua prova nell'eietto. Nessun sapere senza linguaggio, e il linguaggio, questo sistema di simboli, è come fu ben detto l'oggetto sociale per eccellenza. L'oggettività del mondo è nella parola, e quindi, per così dire, verbale. Il mio simile, non individuato, ma generalizzato nel pensiero umano è il mio collaboratore nell'ordine gnoseologico, anzi è qualche cosa di più, ne è il mallevadore.

Nell'ordine morale questo simile diventa il prossimo (*Mitmensch* e *Nebenmensch*). Esso compie rispetto alla volontà quel medesimo officio che il primo compie rispetto alla conoscenza. Esso soltanto sopraeleva la mia coscienza empirica a quella metempirica, la conduce ad una stabile unità. Esso forma il mio *io* quello dell'*io penso*, *io voglio*, distinto dal puro si pensa, si vuole in me. Se è un'esigenza pratica che vi sia un *io*, questa si forma soltanto di fronte all'*alter*.

§ 7. — Il nostro punto di partenza è che la coscienza dell'altro, del prossimo, forma la prima propria coscienza umana. Non dunque il superuomo, bensì l'uomo nella sua integrità ideale è l'oggetto del problema etico. Ma donde

questo *Nebenmensch*, questo secondo uomo che l'*io* colloca accanto a se stesso, e che, ciò che è più importante, deve divenire se stesso, deve cioè fondersi con se medesimo, nel concetto totale ed unitario di *uomo?* E se uso questa espressione tedesca *Nebenmensch*, gli è perchè voglio contrapporla a quella, cui siamo abbastanza famigliarizzati nella letteratura moderna dell'*Ubermensch*, il superuomo. Il vero problema non è, come lo pensava Nietzsche, l'avvento dell'*Ubermensch*, ma del *Nebenmensch*, poichè in questo è implicitamente contenuto tutto il *Mensch*, tutto l'uomo puro e semplice, ossia l'ideale nostro integrale. Poichè in fondo tutta la fondazione della morale, come dottrina del concetto di uomo, si ottiene per questa via. Prima il nostro simile, l'*alter* è l'opposto e fino ad un certo segno la negazione dell'*ego*, poi è il suo eguale, la sua equazione, infine è egli stesso un *io*, perchè è l'uomo.

La grande dicotomia, che la riflessione sopra la propria coscienza opera, è quella fictiana dell'*io* e del *non io*. L'*io* esprime la coscienza, e il *non io* il suo oggetto, la cosa, che le si contrappone. Qui non è il caso di giudicare della teorica validità di questa proposizione, se cioè possa veramente l'oggetto considerarsi come il correlato del soggetto. Quello che c'interessa è piuttosto la domanda: che significato ha nella dottrina morale l'opposizione tra *io* e *non io?* Essenzialmente questo che, mentre nell'ordine gnoseologico all'*io*, al soggetto, alla

coscienza si oppongono il *non io*, l'oggetto, la natura, la cosa, nell'ordine morale all'*io* si oppone l'altro, cioè un altro essere di pari grado, un uomo, una persona, non un oggetto, ma un soggetto anch'esso. E questa differenza è di capitale importanza. Ma non basta. Non soltanto in questo ordine morale nell'atto stesso ch'io distinguo l'*io* dal *non io*, assegno a quest'ultimo un valore personale, eguale al mio, in quanto qui nel rapporto etico il *non io* è un *non io* nel senso di un *altro io*, ossia è l'*alter* pensato per analogia all'*ego;* ma ciò che più conta è che appunto il *non io* (l'*alter*) è quello che in certo qual modo crea, dà origine all'*io*, all'*ego* (1). La mia coscienza di persona, ossia l'elevazione della mia coscienza all'autocoscienza è fatta per mezzo della coscienza, che acquisto di un altro, il *non io*, nel rapporto etico di questi due termini del giudizio: l'*io* pone o riconosce il *non io*. Qui il *non io* è predicato di un giudizio, che Kant chiama infinito, il cui schema è S è non P, dove il soggetto è pensato nell'estensione di un concetto indeterminato, che ha la sola determinazione negativa di essere al di fuori dell'estensione di un concetto positivo e determinato. Per di più oltre che di un giudizio infinito, si tratta di un giudizio genealogico. Quando dico che l'*io* riconosce, pone il *non io*, esprimo anche un'origine.

---

(1) Cohen, op. cit., 198 seg.

Ora di quale dei due concetti, *io* e *non io*, viene qui posta l'origine? Guardando superficialmente sembrerebbe che l'*io* creasse il *non io*, ma nel campo etico una tale affermazione sarebbe oltremodo pericolosa. Il prossimo, poichè il *non io* questo appunto denota, sarebbe in tal modo posto da noi, sarebbe quasi lasciato al nostro arbitrio il suo riconoscimento. Ma a chi guardi più attentamente appare l'opposto. Non del *non io* qui si esprime l'origine, bensì dell'*io*. Perchè infatti il nuovo qualche cosa, che qui si pone, deve ritrovarsi nell'ambito della negazione. Ora in quest'ambito ossia nel predicato *non io* al di là del *non* si trova appunto l'*io*. Dunque in verità in questo giudizio infinito, che implica una genealogia, si tratta dell'origine stessa dell'*io*. Contraddirebbe all'uso scientifico del giudizio infinito e alla sua logica costruzione, fatta mediante la particella negativa, che è il μή dei Greci, che la formula *non io* venisse usata in altro senso, ossia si usasse per determinare e produrre una cosa fosse anche del più alto valore. *Non io* deve fungere qui esclusivamente come quel concetto donde l'*io* origina, e non come equivalente a cosa, che appartenga ad un ordine *toto coelo* distinto dall'*io* e dalla persona. Non certo dall'opposizione dell'*io* inteso come *sui conscientia* con la cosa, può nascere il suo pieno ed integro contenuto. *Non io* deve riferirsi quindi solo al concetto di uomo, come in questo solo concetto l'*io* può trovare la sua origine.

Ed è notevole che la risposta psicologica sulla formazione della coscienza personale è perfettamente conforme all'analisi logica. La psicologia infatti dimostra questa specie di dialettica nello sviluppo della coscienza personale: *tesi* - 1° stadio, quello della proiezione, estrinsecazione immediata ed egoistica, che la coscienza fa di sè sopra l'oggetto, la cosa, inclusivi anche gli altri; *antitesi* - 2° stadio, quello della subbiezione di sè all'*alter*, che è stato costrutto per via imitativa ed eiettiva; *sintesi* - 3° stadio, l'*io sociale* nella bipolarità dell'*ego* e dell'*alter* (1).

§ 8. — Il concetto di uomo non è il prodotto puro e semplice d'una induzione composta per processo astrattivo da una pluralità umana, entro l'ambito della nostra esperienza. Una tale astrazione non condurrebbe la logica e molto meno l'etica alla scoperta di un tale concetto. Il concetto, l'idea di uomo, hanno un valore essenzialmente unitario, poggiano sull'unificazione di tutto quanto l'umano individuale e storico, nella sua varia molteplicità e specificazione. L'idea umana è ad un tempo una semplificazione ed una generalizzazione, che ha per fondamento non la pura sintesi empirica, bensì qualche cosa, che va al di là dell'esperienza e della realtà, che non ne attende la

---

(1) Baldwin, *Interprétation morale et sociale du developement mental* (trad. franç.), 7-10.

conferma per affermarsi; ma anzi l'anticipa, la precorre. L'unificazione dell'*io* e del *non io*, inteso come *alter* nel superiore concetto di uomo, di persona, è sopratutto un prodotto, una creazione della ragione. Ogni uomo è una persona, è un giudizio che Kant chiamerebbe sintetico a priori. Certo a sollecitare la mente a questo supremo riconoscimento dell'umano, devono aver concorso potentemente i sentimenti sviluppatisi nel consorzio, sul terreno dell'esperienza sociale; devono avere ancora agito in modo precipuo gli slancî del pensiero emozionale religioso, perchè è facile dimostrare che le prime larghe affermazioni d'umanità sono appunto entro questo campo. La logica razionale ha avuto qui collaboratrice la logica dei sentimenti. Senza dubbio questo ideale dell'uomo noi non lo vogliamo comporre sul terreno della pura fantasia; nella trascendenza assoluta non si possono collocare altri prodotti che quelli della nostra immaginazione, arbitrio, cioè utopia e sogni nebulosi.

Il vero idealismo, dice Cohen (1), non si asserve, ma anzi si emancipa dalla realtà e dall'esperienza: ma appunto per questo si sente energicamente tenuto a non sopprimere mentalmente la totalità stessa dell'esperienza, se il filosofo idealista non vuol speculare per l'aristofanesca *Nefelococcigia*, ma al contrario, penetrato dal senso stesso della realtà, che gli

(1) Cohen, op. cit., 370.

è propria, vuol serrarla da vicino per legarla alla sua idea, per dominarla, per trasformarla

Non diciamo dunque che il concetto di uomo è per così dire un estratto d'una pluralità storica di uomini, quelli individualizzati nella nostra esperienza, sebbene inevitabilmente abbia in qualche esperienza la sua derivazione reale. Perchè lo sforzo idealistico, che compie la nostra mente per elevarsi a quel concetto, supera quel qualunque complesso di fatti, sempre limitato, che condiziona in ogni momento la nostra esperienza. Trascendenza questa ottenuta mediante un doppio processo di eliminazione per un lato e di addizione dall'altro. Eliminazione di elementi puramente transitivi della realtà, il caduco della storia, ciò che, pur realizzandosi nell'individuo o nel gruppo, non ha valore per l'idea. E addizione di quanto non è ancora, ma che la ragione ci persuade sarà come esigenza morale. Ed in ciò appunto sta l'idealizzazione delle cose, che è ancora la loro generalizzazione. *Idee* sono il suo prodotto, quasi vorremmo dire nel senso platonico, unità cioè che è universalità ed eternità, il vero reale sotto un certo aspetto, l'identico a se stesso, di fronte al vario, al transitorio, al particolare. Intanto il problema fondamentale dell'etica è questo. Solo l'uomo è soggetto di dovere, non l'individuo: solo nel concetto di uomo, che è poi ragione e volontà, posso fondare una legge della condotta, e per arrivare al concetto dell'uomo debbo passare

per quello di prossimo (*Nebenmensch*). Debbo riconoscere l'*alter* e questo *alter* deve pareggiarsi all'*ego*, perchè io mi faccia veramente tale in lui ; ed il punto culminante di questa metamorfosi spirituale è rappresentato dal termine *tu*, *io* e *tu* formando tra loro una equazione perfetta. Ma donde nasce l'affermazione di questo secondo uomo che si colloca così accanto a me in una condizione di parità morale? E' esso posto *a priori* dalla ragione, ovvero *a posteriori* sul nudo terreno dell'esperienza? Vedemmo che l'*io* suppone il *non io* e che il *non io* è l'altro, ch'esso è il termine correlativo stesso dell'*io*, anzi è per così dire coll'*io* in relazione di continuità tale, che quest'*alter*, l'*alter-ego* è l'origine stessa dell'*io*. Non si costruisce, non si definisce logicamente l'*io* se non *sub conditione* dell'*alter*, se non deducendolo da esso. La coscienza di se stesso condiziona la coscienza di un altro. Questo è il motivo fondamentale dell'etica e della volontà che le sta a base (1).

§ 9. — Il pensiero greco è arrivato a liberare dalla sua ganga empirica il genuino concetto di uomo? Certo gli antichi hanno battuto questa via, ma non sono pervenuti alla meta. Il loro errore capitale da Socrate in poi è di cercare non tanto l'unità umana nell'idea, quanto piuttosto in ogni uomo nella sua ragione, nella

---

(1) Cohen, 200-202.

sua anima. Il problema posto da Socrate è, come vedemmo, il problema logico, che implica anche quello etico. Davanti al suo occhio stavano gli uomini colle loro molteplici vocazioni ed espressioni di vita; per lui la questione non è di superare questa molteplicità e di giungere all'unificazione ideale dell'umanità. Per lui gli uomini rimangono gli uomini; quelli del suo tempo e della sua città, gli Ateniesi, gli Elleni. Nella determinazione del concetto di uomo egli si subordina alla condizione transitoria, limitata e svariata della *polis*. Ciò che egli vuole è la ragionevolezza di ciascuna forma pratica nel vivere cittadino, l'unità interiore e logica d'ogni spirito in dipendenza delle specifiche condizioni di vita e di condotta che ciascuno persegue. Il suo ideale è una *praxis* conforme a ragione. Questa particolarità che è nello stesso tempo esteriorità, in quanto il concetto si subordina alle condizioni reali e specifiche dell'esistenza, finisce per prendere il sopravvento presso i Greci. Fu quindi una specie di dedizione che in nome della saggezza l'uomo fece di se stesso prima alla città terrena, e poi alla cosmopolis, alla città dei saggi, o alla stessa natura in quanto è un divino tempio della ragione. Una piccola minoranza seppe crearsi un *hortulus conclusus* di solitarie virtù. I più nella ricerca della felicità sdrucciolano sulla china fiorita dell'egoismo e del piacere. Il *Nebenmensch* non era ancora raggiunto. Nello stesso Platone la

pluralità è presupposta e mantenuta nella triplice distinzione degli ordini che formano lo Stato, che rispecchiano la gerarchia delle anime nell'individuo. Il problema dell'unità umana non sorge, allo stesso modo che manca quello dell'unità dell'anima: è noto infatti che Platone proietta nella Repubblica, nel corpo sociale la triplice anima che suppone nell'individuo.

Dove vediamo formarsi non propriamente l'idea di uomo, ma piuttosto il suo sentimento è sul terreno religioso negli scrittori ebraici. Dire che la religione obbiettivizza la legge morale, come sostengono molti, sostantivandola in Dio, ossia in un ordine fuori di noi, invece che nell'arbitrio d'un re, di un legislatore, ecc., non può accogliersi che con molta cautela, perchè Dio è prodotto dello spirito umano e de' suoi bisogni. Col trasferire il comando dall'uomo a Dio non si mette la legge al coperto dall'egoismo, nè si esclude l'arbitrio, poichè Dio è troppo spesso il Dio di qualcuno, *unser Gott*, come dicono i Tedeschi, il Dio d'un popolo, d'una classe, d'una famiglia, d'una setta, magari d'una sola persona. Dio diventa oggetto d'una appropriazione egoistica e ciascuno cerca convergerne il potere a' suoi fini, per farne arma e stromento de' proprii interessi e delle proprie passioni. Uno studio storico della preghiera basterebbe a provarlo. Però la religione, pur non fondando la morale, ha dato il primo schema d'un universalismo, quello di Dio, e

di un relativo oggettivismo, quello della sua volontà. Dio è il bene. In fondo però la religiosità, essendo sempre un rapporto sentimentale tra una data creatura umana ed il suo Dio, questo universalismo è più apparente che reale. Ma indipendentemente da ciò vi è in ogni religione un particolarismo, che nasce dal suo contenuto dogmatico (1). Infatti una religione è anche una credenza in certi principî, riferentisi alle più urgenti e vitali questioni, che preoccupano l'umana intelligenza, e formanti una cosmologia ed un'antropologia, cioè una spiegazione del mondo e dell'uomo in rapporto a Dio.

Il contenuto dogmatico costituisce appunto il particolarismo della religione, perchè tutti quelli che non lo accolgono, sono per ciò stesso, messi al di fuori della comunità religiosa. Non essendo concepibile che vi siano due saperi, i credenti d'una fede sono necessariamente indotti a considerare i miscredenti come versanti in errore: di qui lo spirito caratteristico d'intolleranza, di qui la distinzione tra ortodossi ed eretici. L'esperienza storica dimostra che le religioni, sopratutto quelle che hanno avuto le maggiori aspirazioni all'universalità, sono quelle, che hanno esercitato maggior spirito d'intolleranza e di persecuzione, ed hanno provocato le maggiori lotte, i più sanguinosi conflitti. Il cristianesimo stesso, che, mediante

(1) Cohen, 57-58.

l'umanità di Cristo, realizza nella fede un vero principio di universalità, non ostante la sua affermazione di carità, che si estende fino alle ultime frontiere del genere umano, anzi appunto in quanto forse aspira ad essere la religione di tutti gli uomini, non si è sottratta al comune destino d'intolleranza e di persecuzione. Ad ogni modo, pur dovendo ammettere che la religione non possa toccare veramente l'estremo ideale dell'umanità, anzi implicitamente debba ricadere nel particolarismo e quindi nel conflitto tra gli umani interessi, dobbiamo riconoscere che quella del pensiero religioso fu una fase necessaria per fondare un vero ordine morale, che consista nel riconoscimento dell'idea dell'uomo. A questo riconoscimento era indispensabile far precedere un sentimento morale, a fondare il quale contribuì di molto la coscienza religiosa.

§ 10. — In Dio, per così dire, l'uomo ha scoperto se medesimo ed ha riconosciuto il suo prossimo. Cosicchè l'identificazione dell'uomo per parte di se stesso, potrebbe dirsi abbia avuto tre grandi momenti. E questo in corrispondenza del pensiero profondamente ed eloquentemente espresso dal Renan: non vi sono in sostanza che tre grandi storie nel mondo: la storia del popolo d'Israel, la storia dei Greci e quella di Roma (1). Ognuno di questi tre

(1) Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, I, *Préface.*

grandi popoli ha dato un contributo spirituale, secondo la sua propria natura; dalla sintesi loro è scaturita la civiltà dell'occidente e la coscienza tutta dell'umanità moderna. Il popolo d'Israel ha affermato il momento religioso dell'umanità: per mezzo della coscienza dell'uomo in Dio, dai Profeti a Cristo si è formata la coscienza del prossimo (1). C'è poi il momento logico, rappresentato dai filosofi Greci, da Socrate agli Stoici, i quali si sforzarono di attuare l'unità interna dell'uomo razionale, liberandolo dall'irrazionale. C'è infine il momento giuridico coll'elaborazione del concetto di *persona* compiuto dal diritto romano.

I tre valori spirituali dell'anima davanti a Dio, dell'intelligenza umana davanti alla ragione, della volontà dinanzi alla legge si compongono ad unità per formare il patrimonio dell'umanità. Noi riconosciamo dunque una grande importanza al pensiero religioso. Il quale, in qualsiasi forma sia stato espresso, si propose sempre lo scopo di liberare l'individuo dall'angusto carcere del proprio egoismo. Sopratutto ciò è vero delle religioni che hanno unificato Dio, perchè le politeistiche favorirono poco l'eliminazione dell'egoismo, ma anzi, disperdendosi in una molteplicità di manifesta-

---

(1) Sull'evoluzione del concetto di Dio presso gli Ebrei, conf. Id. op. cit., I, 173 seg.; 235 seg.; CHANTEPIE DE SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des Religions*, 193 seg.; 201 seg.; 215 seg.

zioni personali, si metterebbero piuttosto al servizio degli interessi egoistici, mentre il monoteismo, unificando Dio, unificò anche gli uomini. Il monoteismo perderebbe ogni significato storico, se il suo concetto d'un Dio unico non implicasse appunto questa conclusione: l'unità umana, per modo che si possa dire che il Dio unico non tanto si contrapponga ai molti Dei, quanto piuttosto ai molti uomini e ai molti popoli adoratori di questi dei. Il messianismo, questa anima del monoteismo giudaico, implica l'avvento dell'umanità, nel trionfo appunto del Dio unico.

I profeti scoprono questo Dio, e lo scoprono nella loro messianica idea di una unificazione del mondo umano, ossia nell'unità umana. L'unità di Dio non ha altro originario significato che l'unità umana. Ma per qual via il profeta ebreo giunge a questa unificazione? L'altro è lo straniero: ma lo straniero offende quell'unità, che il Dio unico rappresenta per l'uomo. Bisogna quindi far scomparire questa apparente contraddizione, bisogna far scomparire lo straniero. Il principio etnico di separare lo straniero dal popolo eletto, che contraddiceva offendendolo all'unità del suo Dio, deve scomparire. « Lo straniero sia per voi come colui che è nato nel paese ». La pietà verso il povero è espressa nella formula: lo straniero, l'orfano e la vedova. Una sola legge è comune allo straniero e all'indigeno! Lo straniero è stato dunque il termine mediano per giungere al

concetto d'umanità (1). Del resto anche per altra via il monoteismo giudaico affermava l'unità del genere umano nel concetto creazionistico. In Filone ebreo, confluendo la tradizione mosaica ed il profetismo messianico coll'idealismo platonico, si opera il sincretismo religioso filosofico di due civiltà, di due mondi, l'oriente e l'occidente. Ciò che Mosè insegna, insegna per lui anche Platone. Ciò che Mosè rivela, Platone dimostra. L'unità del genere umano esige l'unità nella sua idea. Ma si può dire che per questa via si raggiunga la soluzione della questione? Dio ha creato un sol uomo, il primo, o la prima coppia. La diversità delle stirpi, la diversità delle lingue hanno la loro ragione storica nel peccato, nella caduta. Razionalmente parlando, il problema religioso non va più in là, non si trasforma in problema morale. Certamente questi precedenti religiosi del concetto di uomo sono della massima importanza. Il momento culminante è quello del cristianesimo. L'amor di Dio (padre celeste) fonda quello dell'uomo.

Amare e riconoscere il prossimo: ecco i due punti di vista, il religioso ed il morale, sotto i quali lo stesso problema dell'identificazione dell'*ego* e dell'*alter* è stato posto. Nella lingua ebraica la stessa espressione vale riconoscere ed amare, essendo il sentimento come un intuito del cuore, il *pathos* diventa la più alta

(1) Levitico, XIX, 34; Cohen, op. cit., 203 seg.

forma della conoscenza, e quindi a più forte ragione, amare sarebbe anche riconoscere. L'amore ha creato il prossimo, e questa è tale opera che l'etica come storia non può impicciolire, ma deve affermare e pregiare. Ma l'etica come dottrina deve andare per la sua strada: essa non può lasciarsi vincolare dalla lingua e dal precetto religioso, che non è mai *concetto*. Amore è affetto, anche nel significato ordinario. Ma la coscienza di se stesso che impone quella dell'altro, non può fondarsi sull'affetto, bensì sulla ragione, che la esige dalla volontà. Il riconoscimento dell'altro è per sua parte un diritto, per parte nostra un dovere, e per ottenerlo l'*altro* non ha bisogno di affidarsi all'affetto, all'amore, poichè il suo riconoscimento è affidato ad un valore più alto e più sicuro, esso fa parte del nostro sapere concettuale.

§ 11. — Nella graduale formazione del concetto di uomo noi siamo storicamente passati attraverso ad una serie di comunità umane, che essenzialmente potrebbero essere raccolte sotto tre tipi: la comunità del sangue o la famiglia, che si compendia nella casa; la comunità della schiatta o la nazione espressa nella *polis*, nel suo più ampio significato; la comunità della fede, creata dalla Chiesa. Ma nonostante l'alta importanza storica di tutte queste forme di comunità, noi sentiamo che ci occorre salire, per raggiungere veramente l'ideale

dell'uomo, ad un'altra forma più elevata, perchè tutte queste tradiscono la loro origine particolare. Essa non può essere rappresentata che dalla comunità degli esseri morali, ossia delle persone. Se guardiamo qual'è il concetto, che starebbe a base d'una siffatta comunità, vediamo che esso, anche se non esplicitamente dichiarato, è quello d'un contratto. Non si tratta certo di ricadere nella dottrina contrattuale esposta a più riprese nella Storia della filosofia, sopratutto nella forma datale dall'Hobbes, che parte da una considerazione atomistica dell'umanità ed egoistica insieme; e ponendo tra gli egoismi umani in conflitto un contratto, allo scopo di mantenere la pace, fa appello alla forza, confondendo la storia col diritto.

Il contratto, che sta tacitamente a base della comunità tra le persone, riposa sopra la volontà, che riconosce all'*alter* un diritto. Ogni membro di questa comunità è un soggetto pari in diritto. L'*alter* è diventato in forza di questo legame contrattuale la persona, cui io mi rivolgo in un avvicinamento spirituale, che ha il mutuo rispetto per base, e diventa così il *tu*. *Tu* è più che *egli*. *Egli* è ancor fuori della mia coscienza. *Tu* ne fa parte integrante. *Io* e *tu* si suppongono a vicenda. Non posso dire *tu* senza riferire il *tu* all'*io* senza unirmi con esso. Così l'*alter* si muta nella coscienza duale dell'*io*. Le volontà, che stanno a base d'ogni rapporto contrattuale si unificano. Il dialogo verbale

è il presupposto di quello morale. Il progresso nell'idea di persona è questo ravvicinamento dell'*alter* fino al *tu*. Ogni *altro* deve diventare un *tu*, deve cioè essere elevato a quel massimo grado di famigliarità morale e d'intimità che si esprime nel *tu*, per cui si attinge quel supremo consenso spirituale, a cui si riferisce il verso dantesco

« S'io m'intuassi, come tu t'immii » (1)

Qui starebbe il significato di quel decreto reso dalla Convenzione nazionale, che imponeva il *tutoiement* obligatorio tra i nuovi cittadini francesi. I più che guardano soltanto alla superficialità della cosa sorridono e non ne scorgono il profndo significato morale e civile. Non fu quello l'effetto di grossolana e bassa passione d'invidia, nè d'uno sciocco egualitarismo, bensì fu la forma sensibile, forse ingenua, d'un nobile ideale fraterno, che partì dall'alto, quasi un segno immaginato dagli spiriti più colti e delicati per indicare il carattere profondamente democratico della nuova città degli uomini (2).

Nel campo puramente teorico sarebbe forse anche possibile che il soggetto ponesse l'oggetto senza correlazione. Così nell'idealismo assoluto. Ma nel campo etico ciò è impossibile. Qui l'oggetto è il simile, la sua esistenza non

---

(1) DANTE, *Par.* IX, 81.

(2) AULARD, *Études et leçons sur la Révolution française*, 3ª serie, 25-35.

è una posizione pura e semplice del soggetto, dell'*io*, perchè è esso stesso un soggetto. Qui ogni *io* suppone alla sua stessa affermazione un *alter*, non è mai il primo di una serie. La preesistenza e la coesistenza di altri *io* s'impone. Nella pratica nessuno di noi è senza precedenti, senza modelli e senza collaboratori. Nel rapporto etico, anche il più semplice, è implicito, sia pure tacitamente un contratto. L'altruismo quindi, che noi affermiamo, non è un prodotto psicologico o sociologico, come nel positivismo o nel sociologismo, non è una trasformazione graduale dell'egoismo, frutto di adattamento, selezione, ereditarietà, od altro processo trasformativo o complicativo. Il nostro altruismo è una necessità logica, un'idea. Allo stesso modo che la nostra affermazione dell'umanità non è nè l'umanesimo letterario, nè l'umanitarismo comtiano, la coscienza progressivamente realizzata nell'individuo del grande essere, di cui è parte, nè il più moderno umanismo pragmatistico. Non è la religione dell'umanità, quella che vogliamo fondare, ma puramente e semplicemente la morale, come la dottrina del concetto di uomo.

Capitolo IV.

L'individualismo etico.

§ 1. — Il sentimento non basta a darci ragione dell'ordine morale, e lo dimostrano gli infruttuosi tentativi compiuti in questo senso, e più particolarmente quelli, che hanno cercato di ricondurre l'intero sistema delle relazioni morali a quell'unico universale e primitivo sentimento, che dicesi dell'umana simpatia. Prima di saggiarne criticamente il valore etico, accenniamo rapidamente allo sviluppo storico di questo principio. Già Aristotele studia la compassione, specialmente in rapporto alla teoria del tragico (1) ; però sono forse gli Stoici quelli che parlano per i primi di simpatia (συμπάθεια) nel nostro significato (2). Il noto verso di Terenzio: *homo sum et nihil humani alienum a me puto*, è d'ispirazione stoica. Marco Aurelio parla di συμπάθεια τῶν ὅλων, condizionata dall'unità dell'insieme delle cose nel πνεῦμα

(1) *Artis Rhetoricae*, II, 8, 1385*b*, 13 seg.; id. 8, 1386*b* 9 seg.; *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 *a* 1 seg.;
(2) Brochard, op. cit., 519.

divino (1). Così gli Stoici estendono questo concetto per modo da comprendere cogli uomini la totalità delle cose. Anche per Plotino le anime individuali, emananti dall'anima universale, sono collegate simpaticamente tra loro. Il Tutto è un organismo simpatico (2). Questo motivo sarà più tardi ripreso da Spinoza, il quale ritorna alla concezione stoica: l'individuo, che acquista la consapevolezza di essere compreso nella divinità ed identico ad essa, raggiunge per tal via l'*amor Dei intellectualis*. Vediamo noi e tutte le cose *sub specie aeternitatis*, ma con ciò non si realizza ancora la vera simpatia, poichè è soppressa ogni passione (3). Che anzi una vera teoria etica, che abbia il concetto di simpatia a suo fondamento, si ebbe solo in una fase moderna della filosofia. Contro il *selfish system* la filosofia inglese fondò la morale della simpatia. In Shaftesbury, in cui rivive l'antica concezione della vita, secondo la quale la morale coincide collo sviluppo pieno della vera e naturale essenza dell'uomo, e perciò anche con la sua vera felicità, l'elemento morale appare come il vero umano,

(1) *Commen.* VII, 9. IX, 9. — Egli dice pure: tu non sei μέρος ma μέλος, non mente ma membro, non come la pietra in un mucchio ma come un organo nel corpo. (VII, 13). — Però l'*apatia* stoica combatte l'emozione simpatica « gemi con gli altri, ma guardati dal gemere in te stesso », dice Epitteto.

(2) *Ennead*, IV, 3, 8.

(3) *Eth.*, IV, 24-46.

come il fiore della vita, come lo svolgimento perfetto delle naturali disposizioni.

Di fronte all'Hobbes, che aveva affermato il puro egoismo, e di fronte al Cumberland, che faceva teologicamente risalire a Dio l'armonia tra l'egoismo e l'altruismo, il bene proprio e quello collettivo, Shaftesbury afferma che la moralità è il complemento di tutto l'uomo, che vive per sè quanto per gli altri. Onde Pope dirà che l'uomo nella sua vita può essere considerato simile ad un pianeta, dotato del doppio movimento di rotazione sopra il proprio asse e di rivoluzione intorno al sole, perchè c'è in lui un naturale riferimento agli interessi proprî , ma anche qualche cosa, che lo spinge verso gli altri. Mediante lo svolgimento della sua individualità, e soltanto mediante esso, l'uomo può lusingarsi di far parte dell'universo. Ma questa filosofia, che ha una conclusione essenzialmente ottimistica, ha nello stesso tempo un carattere aristocratico, perchè, secondo lo Shaftesbury, solo nell'uomo completamente evoluto si riesce a comporre questo ben equilibrato sistema delle tendenze egoistiche e delle altruistiche, ed a far quindi cessare il tradizionale conflitto tra sè e gli altri, che si rispecchia quotidianamente nei gradi inferiori dell'umanità.

Così nonostante l'elemento della simpatia, tale dottrina non diventa veramente umana, con valore universale, ma permane in una fase individualistica. La morale non consisterebbe

nel predominio di certe massime generali, nell'assoggettamento della propria volontà a norme determinate, bensì nel vivere nella pienezza d'una personalità completa. Di qui il carattere di *virtuosità*, che ebbe poi tanta parte nel pensiero di questi tempi, *virtuosità* intesa non tanto nel senso di virtù, quanto di capacità. Tutte le tendenze dell'individuo si svolgono, armonizzandosi in una perfetta condotta di vita, procurando la sua e l'altrui felicità. Risorge l'ideale greco della *calocagatia*. Questa morale diventa sentimentale, desumendo il suo ideale dall'intimità della vita individuale. I giudizî morali di approvazione e di repulsione si fondano, è vero, sulla facoltà dell'uomo di farsi come oggetto le proprie funzioni, vale a dire sulla riflessione, ma non sono semplicemente una conoscenza di proprii stati, bensì affetti della riflessione, e come tali costituiscono il senso morale (1). La radice psicologica dell'elemento etico si trasporta dal campo della conoscenza intellettuale a quello del sentimento ed è in immediato rapporto con la vita estetica. Il buono si accosta al bello nel mondo del volere e dell'agire. Come il bello, consiste in un'armonica unità del vario, in un perfetto sviluppo delle naturali disposizioni, esso soddisfa e vivifica ed è del pari l'oggetto di un intimo consenso, insito nella profonda natura

(1) Windelbland, *Storia della filosofia* (trad. it.), II, 114, 203. — Sidgwick, *Oulines of the History of Ethics*, 184 seg.

dell'uomo. Il gusto è la facoltà dominante sì estetica che etica. Particolarmente l'Hutcheson nella filosofia inglese ha sviluppato il concetto del *senso morale* quasi sesto senso, come facoltà originariamente comune a tutti gli uomini, nel distinguere il bene dal male. La simpatia è il senso, *cuius vi super aliorum conditione commoventur homines, idque innato quodam impetu.*

§ 2. — Anche Hume riferisce i giudizî morali alla forma fondamentale e semplice della simpatia, come capacità di consentire il bene e il male altrui magari in una forma più debole del proprio (1). Smith dall'oggettivismo simpatetico passa al soggettivismo, perchè l'essenza della simpatia per lui non è soltanto nella capacità di sentire le conseguenze del piacere e del dolore dal punto di vista dell'interessato, ma anche nella facoltà di trasferirsi nello stato d'animo dell'agente e di sentire con lui i suoi motivi. Nel meccanismo dei rapporti simpatetici vede la stessa compenetrazione degli interessi individuali, ch'egli credeva d'aver trovato nel campo dello scambio dei beni esteriori, nel meccanismo dell'offerta e della domanda rispetto al movimento dei prodotti e all'esercizio del lavoro. Continuano questa filosofia anche i più recenti pensatori

---

(1) WINDELBLAND, op. cit., II, 214-215. — LAVIOSA, *La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra*, 804 seg.

dell'Inghilterra, specialmente lo Spencer che, servendosi del substrato evoluzionistico, riesce a spiegare la trasformazione dei sentimenti egoistici in sentimenti altruistici attraverso alla fase intermedia dei sentimenti ego-altruistici, mediante le leggi dell'adattamento, della selezione, dell'ereditarietà, concludendo ad un indefinito aumento della simpatia nelle relazioni degli uomini tra loro. Il positivismo francese, partendo da altre considerazioni, è giunto con Comte press'a poco allo stesso risultato, perchè anche per Comte il progresso è il passaggio dall'egoismo all'altruismo, onde la sua conclusione: « l'amore per principio, l'ordine per base, il progresso per fine ». Per una via totalmente diversa Schopenhauer perviene ad uguale conclusione. Esclusa l'origine empirica e la spiegazione psicologica, la simpatia acquista nel suo sistema un valore metafisico, è l'*Urphänomen*, in cui si rivela l' ἓν καὶ πᾶν della volontà. Per essa ogni *io* vede se stesso in ogni altro e gli si accomuna nel dolore universale (1).

§ 3. — Prima di domandarci quale valore etico si possa assegnare alla simpatia, dobbiamo riconoscerne l'esistenza, come un dato diretto ed originario allo stesso titolo dell'egoismo. Le potenze, che si possono chia-

(1) SCHOPENHAUER, *Grundlage der moral*, § 22 (IV, 264 seg.)

mare centrifughe e le centripete sono ugualmente legittime e primitive nell'uomo. « La vita non si contrae nel centro oscuro di sè, ma si dilata verso la periferia; è centrifuga e non soltanto centripeta. Ogni essere, forse, è un frammento di vita, in cui freme una sorda sensazione di manchevolezza ed un oscuro desiderio verso l'altro » (1). Anche il Paulsen pone i sentimenti, ch'egli chiama idiopatici ed i simpatici, come egualmente naturali e originarî (2), e Simmel considera come un vero pregiudizio psicologico quello di ritenere l'uomo primitivo quale un essere essenzialmente egoista (3): piuttosto l'egoismo, la coscienza di sè e dei proprii fini è un acquisto successivo nello sviluppo mentale e sociale dell'umanità, un punto d'arrivo più che di partenza. Il selvaggio ha scarso senso della propria personalità, e quindi non è, a parlar propriamente, egoista, chè anzi si dimostra capace di simpatizzare vivamente co' proprii simili. E' curioso poi che nell'affermare questa natura essenzialmente egoista dell'uomo si siano accordati pensatori di tendenze opposte, teologi, razionalisti e scettici. Vediamo infatti un filosofo come l'Hobbes dedurre dalle sue premesse dottrinarie con logica spietata le note formule

---

(1) Petrone, *Problemi del mondo morale*, 219.

(2) Paulsen, *System der Ethik*⁵, I, 231, 359 seg., II, 121 seg.

(3) Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, 86 seg.

pessimistiche dell'*homo homini lupus* e del *bellum omnium contra omnes*, e accanto ad esso, scrittori di massime ed arguti aforismi come La Rochefoucauld e Chamfort, il primo dei quali affermava, che l'amor proprio non si posa mai fuori di sè, e non si ferma sui soggetti estranei, se non come l'ape sui fiori per cavarne quel che le conviene, e il secondo che è difficile trovare la felicità in noi, impossibile poi trovarla al di fuori. Ma d'altra parte, abbiamo anche un teologo come Harnack, che pensa pur egli essere l'amore di sè nell'ordine naturale delle cose, mentre l'amore per gli altri apparterrebbe già a qualcosa di sovrannaturale, quasi fosse un dono di Dio. L'uomo, abbandonato alle semplici forze della sua natura, sarebbe incapace di avvicinarsi simpaticamente al suo simile, vi perviene soltanto, se illuminato dalla grazia divina (1). Però un'opinione di tal genere difficilmente potrebbe dimostrarsi sulla base dello schietto evangelismo. Comunque, è certo che i tentativi fatti per far derivare il sentimento morale dal puro egoismo mediante una riflessione artificiosa e complicata sopra i proprii interessi, non sembrano aver raggiunto il loro scopo. L'aritmetica morale di un Bentham, come l'associazionismo utilitaristico di un Mill sono insufficienti a spiegare il sentimento dell'obbligazione morale. D'altra parte però nemmeno

---

(1) Höffding, *Morale*, 35.

la simpatia per se stessa, non ostante il suo alto valore etico, può dare ragione del sentimento morale, e molto meno del giudizio, che implica il concetto di un dovere, di un'esigenza, o di una legge, il cui presupposto è l'universalità e la costanza. La simpatia ci appare sempre come qualche cosa di ristretto, d'individuale e perciò anche d'arbitrario. Non possiamo affidare ad essa la direzione della vita morale; per quanto essa vi trovi il suo alimento, ma non la garanzia della sua stabilità. Guardando le relazioni simpatiche, che l'uomo stringe co' proprii simili, esse ci si rivelano come altrettanti circoli o zone concentriche all'*io*, dai rapporti di famiglia a quelli di classe, via via fino ai più larghi rapporti umani. Ma questo sviluppo normale de' nostri sentimenti può subire molte eccezioni. Abbiamo esperienza di frequentissime inversioni nel campo delle relazioni simpatiche, che dànno loro un carattere di capricciosa idiosincrasia, in aperta contraddizione con quella stabile universalità, che deve essere posta a fondamento di un sistema etico. Le nostre simpatie peccano talvolta di eccessiva unilateralità, come accade nelle forme concentrate della passione, ovvero d'una eccessiva espansione, come avviene nelle forme diffuse del sentimentalismo umanitario. Nè sempre le simpatie sono giustificate e ragionevoli o rivelano vera elevatezza morale, per non parlare poi degli aspetti morbosi, ch'esse possono assumere.

Nella formazione dei sentimenti simpatici non basterebbe, secondo Höffding, l'evoluzione individuale a darcene ragione, occorre rifarci a qualche cosa di più ampio, com'è l'evoluzione specifica (1). I sentimenti originarî si collegano alle condizioni stesse della vita, alle sue funzioni fondamentali. Alle radici di queste tendenze simpatiche sta forse l'oscuro problema fisiologico dell'ereditarietà e della continuità specifica. I rapporti della generazione, sopratutto nell'immediata dipendenza tra la madre ed il figlio, dovrebbero considerarsi come gli antecedenti biologici della simpatia. La famiglia è poi per la specie umana l'officina meravigliosa, ove tuttora si vengano elaborando quelle emozioni tenere, di cui la sim patia è l'espressione specifica. Agiranno in seguito i rapporti sociali in circoli sempre più allargati. Eticamente parlando passiamo da forme inferiori, che sono quelle rappresentate da un interesse immediato, in quanto ci prendiamo cura di quello che ci serve, a forme intermedie, rappresentate da un interesse mediato, come quello che si attua nell'azione benefica. Aristotele aveva già osservato che i benefattori sembrano amare quelli ch'essi obbligano, assai più che coloro i quali ricevono i benefizî non amino i loro benefattori (2).

---

(1) Höffding, *Esquisse d'une psychologie*, 330 seg. — Westermarck, op. cit., II, 195 seg.

(2) *Eth. Nic.* IX, 7, 1167 *b*, 17-19.

L'azione è una parte del nostro essere, e perciò l'artista ama la sua opera, e il maestro si compiace del proprio alunno. In fondo siamo un po' noi stessi quelli, che amiamo nel nostro atto e ne' suoi effetti. Lo sviluppo del sentimento di simpatia dall'attuale all'ideale è correlativo allo sviluppo dell'intelligenza dal concreto all'astratto. Così si raggiunge la forma superiore, la simpatia disinteressata; non già assolutamente s'intende, che sarebbe *contradictio in adiecto*. L'ideale, anche il più elevato, è una parte di noi stessi. Piacere o dolore che noi prendiamo ad una cosa, che è di interesse altrui, è sempre nostro piacere o nostro dolore. Nessuno può uscire da se stesso. Anche il mistico nella sua estasi, trasfonde il proprio *io*, ma non cessa dal sentirsi, pur trasumanato, forse anzi si sente in un più alto grado, perchè non è detto che l'egoista puro, il quale chiude porte e finestre della sua anima ad ogni comunicazione cogli altri, e, disinteressandosi da tutto ciò che non è se stesso, si vanta del suo proprio splendido isolamento, accresca con ciò il senso della propria vita, che anzi certamente lo impoverisce e lo scema. Ma ad ogni modo noi possiamo oltrepassare noi stessi, in questo senso che non ci diamo altrui per trarne soltanto un maggior godimento personale. Il disinteresse significa in tal caso che dividiamo immediatamente il piacere e il dolore altrui, e riposiamo in questo sentimento senza domandare nulla in proprio.

Tutte le emozioni esercitate fortemente sono forme di vita, e però di attività e di piacere. Anche il dolore in questo senso è attività, è sovreccitazione, aumento d'energia; e può così intendersi il suo fascino misterioso. Di qui la spiegazione, già ricercata da S. Agostino (1), della rappresentazione del dolore e della crudeltà nell'arte. Assistiamo con piacere a violenti spettacoli di dolore e anche di crudeltà nelle finzioni sceniche, non per morboso esercizio di istintiva malvagità, ma per poterci commuovere, per trovarvi occasione all'espansione dei sentimenti della simpatia, della pietà.

In queste esercitazioni sentimentali sta però spesso il germe pericoloso d'un egoistico allenamento dello spirito. L'educazione alla sentimentalità non è senza pericoli, il maggiore tra tutti la segreta compiacenza romantica di diventare gli eroi del dolore (*Werther*, *Ortis*, *Obermann*), e i correlativi atteggiamenti pessimisti più retorici che sinceri, che ci persuadono di prendere sulle nostre spalle la gran croce del mondo. In fondo si ricerca qui assai spesso una fonte di godimento speciale, non altrimenti di quello che potrebbe accadere sul terreno del più schietto istinto di conservazione. L'uomo può giungere fino al compiacimento riflessivo della sua propria pietà. L'indice d'una simpatia veramente disinteressata è la possibilità dell'abbandono; una simpatia

(1) *Confess.* III, 2.

pura e forte deve giungere fino all'abdicazione di se stesso. L'individuo riconosce altre esistenze al di là della sua e sente l'unità sua col tutto di cui è parte, subordinando la valutazione del piacere e del dolore al vantaggio o allo svantaggio dell'oggetto delle nostre simpatie.

§ 4. — Arrivata a questo grado è la simpatia l'espressione stessa della moralità? E' nota la tesi di Schopenhauer (1): l'essenza dell'atto morale sta in ciò ch'esso è motivato dal dolore o dal piacere altrui, ossia non è egoista. Non c'è valore etico là dove la condotta ha una motivazione soggettiva, che implichi l'interesse dell'agente, si tratti d'interesse materiale o spirituale, sia in gioco la sua felicità o la sua dignità o il suo proprio perfezionamento. Sotto questo aspetto Schopenhauer è nemico dichiarato di ogni etica individualistica. La volontà è morale quando è mossa dal bene o dal male non dall'agente, ma del paziente, ossia dalla simpatia come compassione e come compiacimento, sotto la duplice forma del rispetto e del soccorso, giustizia e carità. Schopenhauer combatte nello stesso tempo ogni forma di morale deontologica come ogni forma di morale utilitaria. Nietzsche, che si colloca al polo opposto di Schopenhauer, mentre combatte egli pure la morale del dovere ed anche l'empirismo

---

(1) Schopenhauer, op. cit., § 15-16 (IV, 203 seg.

utilitario degli inglesi, fonda invece una morale della personalità e della volontà di potenza. Mentre per Schopenhauer la valutazione del bene e del male, fatta dal lato del paziente, ha un carattere passivo, per lui questa valutazione, fatta dal lato dell'agente, ha un carattere eminentemente attivo. Ma l'uno e l'altro sono in errore: l'etica deve superare questa antinomia, essa deve collocarsi al di là dell'*ego* e dell'*alter*, deve subordinare la volontà ad un principio che oltrepassi tanto l'egoismo quanto la simpatia, un principio non ricavato dalla realtà, ma dalla idealità, ossia dal concetto stesso di uomo.

Anche se rifiutassimo il punto di vista kantiano d'un imperativo categorico e dell'universalismo etico che ne discende, anche convenendo, ad es., con Schleiermacher nella necessità per ciascun uomo di realizzare un suo fine personale, ovvero con Moore (1) nella convenienza d'introdurre nel prodotto etico quel principio di divisione del lavoro, che governa il mondo economico e vi crea i maggiori valori, non è possibile negare la convergenza finalistica della condotta umana, la sua unificazione ideale. L'atto singolo mosso da simpatia, non costituisce legge, rimane estemporaneo, isolato. Nè si dimentichi ciò che James chiama il pregiudizio ego-centrico nell'apprezzamento che facciamo dell'altro e della

(1) Moore, op. cit., 147, 166.

sua vita, mediante l'arbitraria sostituzione di noi a lui, delle nostre abitudini mentali, delle nostre valutazioni personali (1). Che valore ha allora l'atteggiamento simpatico od antipatico verso gli altri? Noi giudichiamo; ma, dice James, gettiamo pur uno sguardo fuori di noi; tutto lo schema abituale dei nostri valori si sconvolge: il nostro *io* si decompone, gli interessi limitati, che formano la nostra vita, vanno in frantumi. Perchè la simpatia fosse un vero valore bisognerebbe che noi fossimo capaci d'uscire dal carcere ego-centrico formato dalle nostre abitudini, sentimenti e pensieri; bisognerebbe che noi potessimo ripetere per nostro conto quello che con sublime lirismo esclama Josias Royce (2): « tu hai negato al tuo vicino l'identità e la comunione del pensiero e del sentimento, della gioia e del dolore. L'hai fatto quasi una cosa, non un *io* come tu sei; alza gli occhi, guarda la vita in faccia, e se avrai riconosciuto ciò, avrai cominciato a conoscere il tuo dovere ».

La simpatia è compassione o compiacimento, e più quella che questo. Il dolore e la sofferenza sono dinamici, stimolano alla liberazione; il piacere è statico e tende alla conservazione. Per questo gli uomini tendono a mettere in comune i loro mali, e a difendere gelosamente i loro beni. Prodighiamo il dolore, ma rispar-

(1) James, *Gli ideali della vita*, 34, 42.
(2) Cit. da James, op. cit., *ibid.*

miamo la gioia; è la legge stessa della vita. La capacità quindi di godere del bene altrui è la pietra di paragone dell'elevatezza morale, la vera testimonianza di una natura schietta e disinteressata, mentre la pietà può andare, come scrive Paulsen, congiunta coi sette peccati capitali (1).

Trattando la simpatia come un valore stromentale, non finale, terremo gran conto del suo sviluppo dalle forme più semplici alle più complesse, da quelle saltuarie e capricciose a quelle più durature e sistematizzate, da quel senso di pietà a fior di pelle, che ci sorprende alla vista di uno storpio o d'un mendico, allo slancio di devozione, di sacrifizio che fa l'eroe. C'è una genialità del cuore come dell'intelletto. Un atto d'infinita simpatia umana, come quella che Tolstoi ha descritto stupendamente nelle pagine della novella *Padrone e servo*, redime d'un colpo secoli di violenza e d'iniquità. C'è nel Corano una frase espressiva: « A qual segno, domandò il Profeta, si riconoscerà la fine del mondo? Quando un'anima umana non potrà più nulla per un' altra anima » (2).

§ 5. — La ricerca che noi facciamo d'un principio etico ci ha indotto a scartare la tesi del sentimentalismo e della simpatia, come c'in-

---

(1) Paulsen, op. cit., II, 124.
(2) *Corano*, LXXXII, 18-19.

duce anche ad evitare le conclusioni dell'individualismo. Restando sul puro terreno del sentimento e dell'individualità si resta nell'esperienza e nel reale, ma non si fonda un ordine morale, non si costruisce un ideale umano. L'individuo della realtà, l'*io* empirico, che può a sua volta suddividersi all'infinito nella successione dei momenti della sua propria coscienza, se aspira ad uscire da questo tragico isolamento, se vuole fondare qualche unità, sia in quel mondo della natura che gli è esteriore, sia in quello dello spirito a lui interiore, bisogna che superi se stesso, bisogna che in qualche modo esca dal proprio soggettivismo la cui massima realtà coincide colla massima attualità d'emozione, e si faccia oggetto, oggetto nella rappresentazione ideale del mondo, nella legge fisica, nell'ordine esterno delle cose, come oggetto nella volontà di dovere, nel fine proposto alla sua come alle altrui azioni. Ora la logica da un lato come conoscenza pura, e l'etica dall'altro come pura volontà, per usare la terminologia di Cohen, e soltanto queste due forme della vita universale dello spirito, possono assicurare all'uomo quel dominio dell'universalità come teoria e come pratica, al quale egli anela. Non la religione e non l'arte, non la scienza e molto meno la ricchezza economica fonderanno il vero regno dell'uomo, ma realizzeranno soltanto più o meno importanti manifestazioni ed espressioni dell'individualità. Il santo, il poeta, l'inventore, lo scien-

ziato ed anche lo stesso eroe, come il conquistatore, il profeta, l'apostolo sono senza dubbio magnifiche affermazioni nella storia dello spirito, espressioni geniali del pensiero, dell'azione, dell'intelletto e del cuore. Ma con esse non si oltrepassa il momento individuale. La preghiera, l'estasi, l'ispirazione, il lavoro il sacrifizio sono atti, parole e gesti staccati nel grande dramma del mondo, sempre essi hanno per centro l'anima dell'individuo, non formano legge, non si sovrappongono al tempo, non fondano un ordine costante. Solo il dover essere, che si esprime nella legge etica affermata dalla volontà, ha questa suprema virtù di dominazione ideale e di vittoria sul tempo, impegnando per così dire il futuro in questa anticipazione di eventi dichiarati necessarî dalla ragione. S'impone quindi per noi questa conclusione: quanto più dovessimo persuaderci che la realtà tutta è nel nostro breve momento spirituale, nel palpito luminoso della nostra coscienza, spento il quale tutto rimarrebbe annichilito per noi, tanto da giustificare la parola di quell'antico che definì la vita una piccola fiaccola accesa per un istante tra due eternità di tenebre, tanto più ci sarebbe necessario trasferirci nell'idealità del pensiero e della volontà, che soli potrebbero darci quella garanzia di durata e di universalità, che invano cercheremmo altrove.

Ogni tentativo di fondare una filosofia della vita sull'esperienza personale, sia quella del

mistico o quella del gaudente, ogni individualismo etico a base religiosa come quello di Schleiermacher o di Tolstoi, od estetica come quello di Schiller o di Humboldt, ovvero razionalistica o scettica come in Renouvier o Renan, od energetica come in Nietzsche, o sensistica come in Bentham e Mill, o biologica come in Spencer, è implicitamente votato all'insuccesso (1).

§ 6. — Per esaurire la critica di queste dottrine, che deve sconsigliarci ogni adesione ad esse sotto qualsiasi veste vengano presentate, prima di tutto bisognerebbe determinare che cosa sotto il nome d'individualismo etico s'intende, e quali aspetti esso possa assumere, nonchè collegarne l'apparizione con altri generali fatti della vita dello spirito e in generale della civiltà. Individualismo è affermazione di interessi teorici o pratici del soggetto che sente, pensa e vuole, è l'*io* che nel campo gnoseologico pone il criterio di verità nell'opinione (δόξα),potendo per un lato raggiungere le squallide spiaggie del più radicale scetticismo, ovvero passando al polo opposto, sostituendo alla ragione la fiducia, toccare l'isola fortunata della fede assoluta e scandere le serene vette d'un Olimpo religioso od estetico. Nel dominio

(1) Per l'esame delle dottrine individualistiche vedi la bella e definitiva esposizione del Vidari: *L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX*, 1909.

axiologico e pratico l'individualismo afferma passionatamente la legge del piacere, proclama il diritto alla conquista della felicità, all'espressione del valore personale, e alla volontà di potenza fino all'arbitrio. Le ragioni che spiegano lo scarso individualismo nel mondo classico sono da ricercarsi nell'impero della tradizione, nel carattere religioso e politico della legge morale, nella prevalenza del cittadino sull'uomo. Le eccezioni sono: il sofista, il cirenaico, il cinico, l'epicureo e lo stoico; cioè tutte le correnti etiche in cui la natura, che è ragione, tende a prendere il sopravvento sulla *polis*. Limiti interiori all'individualismo antico si possono anche trovare nello scarso sviluppo della personalità. Al contrario la religione cristiana afferma il destino individuale, accorda un valore infinito ad ogni singolo spirito dinanzi a Dio. Il contrasto tra l'eletto ed il reprobo sulla base d'una predestinazione divina, fortifica questo valore individuale. Del resto la volontà sta alla radice della prima colpa, come d'ogni altro peccato, e ha una ripercussione all'infinito ne' suoi effetti. Ed è sotto quest'aspetto di capitale importanza il conflitto teologico tra la giustificazione per mezzo delle opere, dove c'è d'individuale il proposito dell'atto, e quella per mezzo della fede, dove d'individuale c'è la distribuzione elettiva della grazia di Dio. Nel misticismo c'è la medesima opposizione: l'*io* è tutto ed è nulla: « *ich weiss, das ohne mich Gott nicht ein Nu*

kann leben; werd'ich zunicht, er muss von Noth den Geist aufgeben », esclama Angelus Silesius (1); e questa è la più alta e radicale delle dichiarazioni individualiste. Del resto non si dimentichi che l'intellettualismo religioso è conformismo nel dogma, il misticismo eresia nel sentimento. L'eretico non è soltanto, come dice Bossuet, colui che ha un'opinione, ma sopratutto colui che ha una sua propria fede.

Infine possiamo fare quest'osservazione generale: le dottrine ottimistiche della vita hanno maggior tendenza all' individualismo, il piacere isola. Le religioni antiche, che sono in prevalenza ottimistiche e serene, sono anche eminentemente egoistiche, ipotecano la divinità per il piacere del singolo od anche per il singolo momento della sua esistenza, e così dicasi delle filosofie eudemonistiche, l'edonismo, l'utilitarismo, il volontarismo. Dovunque insomma si affermino valori finiti, materiali o spirituali della vita, si afferma particolarità di possesso ed egoismo: Dante ha mirabilmente espresso questa tragica necessità:

> O gente umana, perchè poni il core
> là 'v'è mestier di consorto divieto?
> Perchè s'appuntan li vostri disiri
> dove per compagnia parte si scema,
> invidia move il mantaco ai sospiri (2).

---

(1) SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, 2 (VI, 237).

(2) *Purg.* XIV, 86-87, *ib.* XV, 49-51.

Al contrario le dottrine pessimistiche universalizzano, nella cupa associazione del dolore, come avviene nel buddismo, nel cristianesimo, che sono religioni del dolore, della crocifissione della vita, e nella filosofia di Schopenhauer e di Hartmann, che sono gli assertori della pietà e della universale redenzione.

§ 7. — Le tendenze individualiste dell'età moderna sono ben note; meno osservate sono le forze che le contrastano; esse si possono enumerare così: l'organizzazione nel lavoro, nell'industria capitalistica e nel proletariato, l'economia creditizia ed internazionale, la collaborazione scientifica dovuta alla specificazione stessa del sapere, la legislazione cresente, e la cresente meccanicazione della vita pratica. Importantissimo è poi il carattere del moderno spirito scientifico che è fisico-biologico; la causalità che predomina sulla finalità, svaluta l'individuo nel tutto. L'individuo ricade nella specie, l'uomo nello Stato, come il fenomeno nella legge. Noi abbiamo la religione della legge, nella natura come nella società. Basta questo per annichilire praticamente l'individuo.

Nel grande dibattito sollevato tra l'individuo e il tutto di cui fa parte, che è il sottinteso delle più aspre controversie moderne tanto nel campo della pura teoria quanto in quello della pratica, s'impone quest'osservazione preliminare: l'individuo è vera realtà, la società è mera astrazione, è un *ens rationis*, pura

idea (1). Nè vale il facile paragone che tra il tutto sociale e le sue unità fanno i sostenitori della teoria organica, osservando che queste stanno al corpo sociale come le cellule all'organismo individuale. In questo, l'elemento cellulare od anche ultracellulare è ipotetico; la dottrina cellulare può essere vera o falsa, i nove decimi dell'umanità vivente possono ignorarla, come difatti l'ignorano, l'individuo però è e continua ad essere, a sentire, a voler vivere. Se le cellule hanno un'individualità biologica, essa la perdono nell'individualità integrale del tutto di cui fanno parte. La cellula quindi non ha praticamente valore per la coscienza del singolo; mentre accade precisamente l'opposto nel corpo sociale, dove la parte, l'individuo umano è reale, ed il tutto, la società, se pure è una realtà, il che è dubbio, è il mezzo per l'espressione del primo e non ha altro valore che quello, che la parte le impresta. Non è dunque su questo terreno strettamente realistico, in cui si tengono la biologia, la psicologia e la sociologia, che potremo superare l' individualismo. Queste scienze anzi concorrono a fondarlo. Solo l'etica, come dottrina dell'ideale, può raggiungere un tal scopo, e dirimere il conflitto delle moderne dottrine sociali e politiche. Ciò che mettono in luce le teorie individualistiche è l'aspetto dinamico, ossia l'attività della vita

(1) Fournière, *Essai sur l'individualisme*, 13 seg.

morale, che è produzione di valori, espressione della volontà e presuppone la forza viva, l'energia motrice del soggetto; chi vuole ed agisce, chi opera il bene od il male, chi si determina spinto da ragionamenti, da sentimenti, in modo riflessivo o in un modo impulsivo, è l'individuo umano, quello che vive, pensa e sente, gode o soffre in particolari condizioni di vita. E questa determinazione o motivazione della volontà è il lato individuale, infinitamente ricco e vario di combinazioni, del fatto morale; esso rappresenta la forza produttrice dei valori etici (1). Ma di fronte all'individualità del motivo dell'azione sta l'aspetto universalistico o sociale dello scopo, del fine verso cui l'azione converge. Solo l'*essere reale*, l'*individuo* vuole ed opera e produce il bene od il male, ma anche solo l'*uomo* inteso nella sua universalità, l'universalità della ragione, ossia l'*essere ideale* pone il fine, stabilisce il principio, fissa la norma, determina la legge, onde l'azione singola sarà buona o cattiva, giusta od ingiusta a seconda della sua conformità o disformità rispetto a quella. La distinzione tra motivo e fine in Etica corrisponde a quella tra realtà ed idea, tra fatto e legge. Nella moralità si appalesa la causa finale, ossia la motivazione, ma questa non deve equipararsi all'idea del fine, nel senso cioè che questo pre-

(1) Questi pensieri esprime il VIDARI, op. cit., 342 seg.

sente allo spirito, si trasformi *ipso facto* in motivo, che in tal caso l'azione causante starebbe nel fine in quanto è conosciuto. Psichicamente ciò non è, perchè il fine come idea (per es. la beneficienza o la giustizia) è e rimane pura *notitia quae non movet*. Ciò che ci muove veramente è il modo personale ed affettivo in cui questo fine è sentito da noi, è trasformato in sentimento di carità, in interesse morale. Senza questo non basterebbe conoscere il bene per operarlo. Bisogna in altre parole che il fine, che è una norma ideale ed oggettiva, si soggettivi, diventi il fine nostro, in quanto vi siano in noi motivi per accettarlo, volerlo, trasformarlo in azione. Tanto è vero che lo stesso fine può esser voluto da più individui per motivi affatto diversi, morali gli uni ed immorali gli altri. La bontà del fine e quella del motivo debbono coincidere. La generalità del fine e l'individualità del motivo completano l'atto morale. Il motivo è nello spirito individuale, il fine in quello universale. Nella crescente socializzazione della vita, accompagnata della coscienza che l'uomo acquista del mondo e di sè, si compongono e si chiariscono per lui i fini ideali della vita verso cui tende lo sforzo delle energie individuali produttrici di valori, fini che acquistano sempre più un carattere di universalità. Si può quindi parlare d'una volontà generale, che si sovrappone come legislatrice della vita alle volontà singole.

CAPITOLO V.

La volontà e lo Stato.

Definendo l'Etica, come dottrina dell'uomo, dichiariamo ch'essa ne pone il concetto e ne propone l'attuazione. In questi prolegomeni alla scienza morale non possiamo occuparci della determinazione del concetto di uomo negli elementi che lo compongono. Rimandiamo ad un'altra parte delle nostre ricerche questo studio analitico dell'ideale umano, considerato tanto sotto l'aspetto delle necessità fisiche, quanto sotto quello delle esigenze spirituali, l'attuazione cioè dell'uomo come corpo e come spirito, dell'uomo come essere vivente, produttore, conservatore e promotore di vita e dei mezzi atti a mantenerla ed espanderla, nonchè dell'uomo come essere spirituale, conoscitivo e affettivo, e creatore dei valori che chiamiamo scienza, arte, religione, costume... ossia in altri termini l'intero problema della coltura materiale e della coltura spirituale e dei loro rapporti.

Qui noi vogliamo soltanto fermare la nostra attenzione su quel lato dello spirito, che è potenza, e perciò proprio stromento dell'attuazione dell'umano ideale — cioè sulla volontà intesa come ragione pratica, la cui legislazione investe l'uomo nella sua totalità e ne deve esaurire il concetto. In tal senso il problema della volontà è il problema centrale dell'Etica. Ciò che chiamiamo *tendenza*, nella realtà si spezza e determina in molteplici forme: entro queste è compresa la vita degli animali, che vanno, vengono, si posano, si levano, fuggono, inseguono, aggrediscono e si difendono cedendo agli impulsi del momento, alle tendenze ereditarie o alle abitudini acquisite, che costituiscono il prodotto dell'istinto o dell'addestramento. Per questo l'attività loro, contenuta entro un ambito assai angusto di scelte, appare quasi coatta e facilita la previsione delle loro reazioni per parte nostra. L'opposto accade dell'uomo, che ha larghissimo campo elettivo a propria disposizione e perciò accresce la contingenza e l'imprevedibilità dei propri atti. Però eticamente parlando anche per l'uomo deve formarsi, attraverso il ricco e intricato dominio delle possibilità, che sono offerte al suo impulso capriccioso, una costante, per modo ch'egli passi dalle possibilità e dalle velleità alla necessità e alla volizione propriamente detta. Con questa differenza, che ciò che per gli animali è *a tergo* (istinto, tendenza), nell'uomo deve essere *a*

fronte, ossia deve diventare proposito. Bisogna mutare gli impulsi in propositi, meglio ancora unificare le tendenze, che sono varie, in un solo proposito, che abbia carattere di unità, costruire il fine totale della vita, che è quanto dire il suo ideale o la sua legge. Così facendo l'uomo rientra nella necessità, non più fisica, bensì morale, quella che si compie nel dovere.

§ 2. — La scoperta della volontà, questo fatto capitale della storia spirituale avviene nel momento critico che è segnato nell'arte dal passaggio dall'*epos* al *drama* (1). Nella coscienza greca essa coincide coll'avvento della tragedia. L'uomo omerico, l'eroe, agisce e nient'altro. Egli non ha ancora creato la grande dicotomia tra sè e la natura, tra la sua ragione ed il proprio istinto, che è quanto dire tra la sua anima ed il suo corpo. Unità ed armonia sono tuttora dentro come fuori di sè. Gli Dei passeggiano sulla terra e collaborano con lui in una comune opera di lotta e di violenza. Egli è puramente una parte della natura, una forza come l'uragano del cielo o il torrente della montagna, come il leone della foresta o il toro della prateria. Il mondo non contiene nessun mistero, e non c'è nessun conflitto tra l'uomo e le cose, che sia diverso da quello tra uomo e uomo. Un comune destino grava sulla comunità degli essere umani e divini.

(1) Cohen, op. cit., 105. — M. Wundt, op. cit. I, 163-164.

Nonostante qualche fugace sprazzo di pessimismo, si sente che lo spirito omerico riposa in questa sublime solennità fisica. L'azione, che è poi tutt'uno colla narrazione, esaurisce totalmente l'eroe. In fondo questa è anche la nota fondamentale della saga germanica, Siegfried ed Achille formano un' equazione perfetta, fiori dell'eroismo ellenico e germanico, votati nello splendore stesso della loro forza e della loro bellezza ad una morte precoce e fatale, non sono per questo meno alteri e sorridenti.

Perchè l'uomo giunga alla conquista della sua volontà come coscienza, bisogna ch'egli, affrontando la lotta col fato tragico, si renda consapevole del suo doloroso destino. La volontà si rivela alla coscienza dell'uomo non nell' azione, ma piuttosto nella passione, e perciò appunto nella tragedia non nel poema. Prometeo, l'uomo come volontà, prende il posto d'Achille o di Ulisse, gli uomini di violenza e di frode. Bisogna lottare contro un invisibile nemico, ed essere nella lotta sconfitti, bisogna soccombere sotto il peso d'un destino avverso, bisogna soffrire per sentire ed affermare il proprio io, in conflitto colla natura, con Dio, con tutte le forze fatali che reggono il mondo. L'eroe tragico, nella stessa impotenza del suo volere, sopraffatto da un avversario tanto maggiore di lui, travolto nell'onda d'una fatalità inesorabile, fa la prima grande esperienza della sua volontà nel dolore.

Per la prima volta sorge chiaro nella sua coscienza il conflitto tra la libertà e la necessità. Il *pathos* crea la volontà, quand'anche questa altro non fosse che l'urto della coscienza dolorante contro la fiera avversità d'un fato indeprecabile. Questa è l'origine del volere nel mondo umano. Schopenhauer avrebbe ragione: il pessimismo è giustificato, nel senso che il volere essere divenuto cosciente del suo proprio infinito conato contiene la ragione stessa del tragico come legge del mondo. Per la seconda volta questo stesso crudele enigma pesò sulla coscienza umana, nel momento cristiano, con uguale angosciosa preoccupazione, sotto le forme del peccato originale e del destino dell'anima dopo la morte.

§ 3. — Però vale questa osservazione comune, che la considerazione del destino singolo è estranea all'Etica (1). Essa ben può far parte della coscienza estetica e religiosa, in quanto l'arte nel mito e la religione nella fede sono attinenti all'individuo, alla sua storia, come dramma, come passione, come dipendenza personale da Dio in un rapporto di colpa o di grazia, di dannazione o di salvezza. Ma il destino, la felicità o la sventura di un uomo o di un altro, il mio stesso destino, non sono che episodî temporali, e festuche travolte nella grande fiumana del tutto. Certo per ogni uomo il mistero della sua

(1) Cohen, op. cit., 44 seg.

vita, il dramma della sua coscienza, nel conflitto tra il volere e il patire, è tutto il problema del mondo. Il prima e il dopo sono soppressi per il suo dolore o per la sua gioia; e le domande del perchè e del donde hanno necessariamente un valore centripeto. L'egoismo impone questa interpretazione soggettiva dell'universo. Ma l'Etica, come ogni altra maniera di sapere filosofico, deve, se non vuol negare se stessa, trascendere questo individualismo. Se essa è, come Socrate ha posto, la dottrina dell'uomo o meglio la scienza del suo concetto, trasforma la preoccupazione d'un destino, che è sempre qualche cosa di casuale e di particolare, nella determinazione del fine che ha carattere di generalità. Non il destino dell'individuo, ma il fine dell'uomo, fine da dedursi dal concetto stesso dell'umano, non destino da divinarsi, scongiurarsi o deprecarsi, come avviene nella coscienza religiosa della vita. La volontà dell'uomo pone il suo proprio fine, non lo subisce dalla meccanica dell'universo, non lo accetta da Dio o dalla ragione naturale. Ogni forma di naturalismo, come di teismo, e perciò di materialismo, come di idealismo panteistico, falliscono al proposito di fondare la morale. L'uomo, dice Cohen, ha un *rôle* suo proprio nel mondo, anzi un doppio *rôle*, quello di fare e quello di sapere, e quest'ultimo per attuare il primo, perchè bisogna sapere quello che si deve fare. Tutte le dottrine puramente realistiche, cioè dell'essere sia materiale e sia

ideale, rimangono al di qua dell'Etica, ossia del dovere. Ma il dovere è subordinato al sapere, al conoscere, non nel senso che gli interessi pratici vengano dopo i teorici, ma nel senso che per attuare i primi, bisogna che i secondi facciano il servizio di avanguardia; la logica diventa così la necessaria introduzione alla morale e nello stesso tempo il suo stromento.

§ 4. — La storia dell'Etica, sopratutto considerando le sue applicazioni ed i suoi rapporti, nonchè le collisioni eventuali colla religione e col diritto, ha collocato nel bel mezzo di questa scienza il problema della volontà. Ciascuna delle tre grandi età della filosofia, la classica, la cristiana, la moderna, ha avuto qui il proprio orientamento e proposto la sua soluzione (1). L'antichità pensa la libertà in opposizione alla legge del piacere, in quanto questa non possa essere o non debba essere l'essenza stessa della creatura umana, il principio delle sue azioni, ma anzi la ragione dell'operare morale debba cercarsi nell'essenza dell'uomo, ossia in ciò che gli è proprio (αὐτό), parola di cui Platone si serve per opporre l'idea, il vero essere al relativismo dei sofisti. Gli elementi sensibili dell'anima che si riassumono nel piacere, che è la risonanza nella nostra coscienza di tutte le forze del senso, vengono fatti indietreggiare. La libertà è la libe-

(1) Cohen, op, cit., 270 seg.

razione dalla dispotia del piacere. La libertà del volere equivale alla libertà dello spirito di fronte al senso, la libertà della ragione da ciò che è irrazionale. In noi, nel pensiero è la possibilità dell'idea, e su questa possibilità riposa anche la libertà; questo corrisponde a quanto Socrate afferma della virtù che è sapienza. La libertà è la forza e la possibilità del pensiero e della scienza della virtù. E come la virtù è sapienza, così nella libertà come forza di sapienza è da pensarsi anche la forza della potenza. La libertà esprime quindi l'affermazione del pensiero e della conoscenza, la vittoria dell'elemento razionale sul sensibile. Per essa si scopre la virtù e la si afferma, e si proclama l'indipendenza dalla costrizione del male e la forza trionfatrice del bene.

Mentre nella filosofia greca tutti i problemi si unificano nel concetto d'uomo, e l'idea stessa di bene sorge in dipendenza di quello, l'idea di Dio è il concetto centrale dell'etica cristiana. L'uomo non è più il principio ma l'oggetto precipuo del problema morale. La libertà è un correlato di Dio, un suo attributo, compreso nella sua onnipotenza ed onniscienza, ma anche perciò nella sua grazia e nella sua predestinazione. Il concetto di uomo porta a quello di peccato. La redenzione presuppone colpa e debito. Solo essa può renderlo libero.

Nel tempo nostro i problemi economici politici e giuridici primeggiano. La questione della libertà è stata spostata in questo senso:

stabilire il rapporto dell'individuo col complesso di condizioni che lo determinano, popolo, stato, coltura, ambiente, studiarlo nella massa di cui è parte, quale soggetto alle forze che agiscono sopra di lui, forze fisiche e forze sociali. Sotto questo aspetto l'uomo moderno tende a diventare una quantità, un numero e formare l'oggetto d'una scienza di cifre, la Statistica. La causalità è il pensiero dominante del presente. Essa è stata estesa dal dominio materiale a quello spirituale.

§ 5. — Lasciando qui insoluta la questione della libertà metafisica, nel senso cioè di decidere se l'uomo, come spirito, sia anch'esso una parte dell'universo, un elemento del suo sistema di forze, ovvero una quantità indipendente, per modo che la volontà sarebbe appunto la capacità d'iniziare una serie di condizionati, riconducendoci al pensiero kantiano, per cui l'autodeterminazione della volontà razionale è il requisito e la condizione più alta di tutta la moralità, affermiamo che se la morale deve essere possibile, la libertà è necessariamente reale, libertà che non è indifferenza causale, ma determinazione del volere mediante la pura legge della ragione. Come senti in te la legge morale, come credi alla possibilità di seguirla, devi credere alla condizione per raggiungerla, e questa condizione è l'autonomia del volere, la tua libertà. Questa non è oggetto di scienza, bensì di fede. A questa stessa fede, a questo

postulato, che non è prova, fa appello James quando scrive: « Vi è un postulato morale circa l'universo, il postulato cioè che ciò che *deve* essere *può* essere, e che gli atti cattivi non possono essere predestinati, ma possono venir sempre sostituiti da atti buoni » (1).

Restiamo nei limiti dell'esperienza; per essa l'uomo ha coscienza del proprio potere che si attualizza non solo, ma anche della sua scelta tra le forme dell'attualizzazione, accompagnando tal scelta collo sforzo della deliberazione, ed in questo sforzo anzi culmina e si identifica la sua personalità. Psicologicamente parlando la questione della libertà morale si è spostata dall'attualità della scelta alla sua virtualità. La libertà che fu concepita come una serie di atti singoli, di libere scelte tra il bene ed il male, deve invece essere concepita come un'attitudine a scegliere, cioè a dire a tener viva l'attenzione su quel fine che deve essere la norma o il principio unificatore del nostro operare. L'etica come dottrina della volontà, non lo è però della volontà momentanea e per così dire frammentaria, ancor legata alla varietà dell'impulso, bensì della volontà unificata, normalizzata nel proposito. E questa volontà morale è tale quando cessa di essere individuale per diventare universale.

A fare della volontà un oggetto dell'etica non basta ancora ch'essa si unifichi nel carattere dell'individuo, affermandosi nelle forme più

---

(1) James, ***Principî di psicologia*** (trad. it.), 826.

alte e forse anche più nobili della passione o della ragione, individualismo del sentimento o dell'intelletto. La legge della propria volontà non possiamo trarla da noi stessi, dal nostro gusto, dal nostro interesse ragionato. E allora a chi subordineremo il nostro volere? Dove unificheremo la volontà? In Dio, cioè in un'altra superiore volontà o legge o principio fuori e al di sopra di noi stessi, trascendente e rivelata a noi per mezzo della fede, in un qualunque sistema religioso? Questa sarebbe eteronomia e trascendenza. Ovvero, pur fuori di noi, della nostra coscienza, ma quasi sotto di essa, non ponendo la legge sopra le nostre teste, come sotto un'egida tutelare, un segnacolo, un vessillo di fede, bensì sotto i nostri piedi, come un sostegno, un appoggio, un solido terreno d'esperienza, cioè a dire in un ordine naturale di cui saremmo una parte, staticamente compreso, ovvero in un processo evolutivo-storico, di cui saremmo un momento, dinamicamente concepito, natura e storia intuite o conosciute, per mezzo del senso o dell'intelletto, in una intuizione estetica o in una conoscenza scientifica.

Natura panteisticamente rivelata a noi, ovvero oggettivamente determinata nelle sue leggi?

Ma questa sarebbe pure eteronomia, benchè non trascendente, ma immanente, che di fatto non meno che la morale fondata nella volontà di Dio, annulla veramente la nostra libertà, ci

fa stromenti o prodotti, non creatori del valore morale. Dunque non rimane che una via. Porre la legge della volontà in noi, la legge che la volontà dà a se medesima, in quanto di sè è legislatrice; ma non nell'*io* empirico, nel soggetto reale, bensì nell'universale umano, nell'idea di uomo. La volontà deve essere quella dell'uomo, ossia la volontà di attuare l'uomo, quale la ragione lo concepisce. Libertà, universalità ed idealità formano una perfetta equazione.

§ 6. — Le persone che la ragione riconosce e proclama negli individui, si unificano nella più alta persona giuridica dello Stato, per mezzo del diritto. Lo Stato è l'*umano* per eccellenza. Già in ogni più semplice ed elementare forma associativa si annuncia l'umano, ciò che caratterizza la nostra natura. Ma tutte le altre forme di associazione debbono rientrare nello Stato e a lui chiedere la tutela giuridica. La volontà umana universalizzata, od anche la sua idea, è la legge. « Lo Stato, dice Hegel (1), è la realtà dell'idea etica, lo spirito etico in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Lo Stato è il razionale in sè e per sè — esso è la totalità etica, la realizzazione della libertà, ed è fine assoluto della ragione che la libertà sia ».

(1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257-258.

Lo Stato, come ordine giuridico, è l'espressione stessa della moralità. Cohen pone questo rapporto: la logica sta alla matematica come l'etica sta alla scienza del diritto (1). Ed è vero. La logica, come idealizzazione del vero, si esprime nel rapporto matematico, che ha il carattere più spiccato dell'unità e dell'universalità. In esso si attua la conoscenza pura nella forma più generale. Tutta la fisica è espressa in rapporti quantitativi e in sistemi di equazioni meccaniche (la fisica antica, della materia) od elettro-magnetiche (la fisica nuova, dell'etere). Queste equazioni sono proporzioni ideali tra i reali esterni al nostro spirito. Altrettanto avviene nell'etica per rispetto al diritto. Nel diritto infatti e nello Stato, come sistema di diritti, l'uomo naturale, sia individuo, sia collettività o gruppo, ossia ogni forma di particolarità umana scompare, e rimane soltanto ciò che di universale ed astratto si realizza nell'umana natura singola o plurima, rimane l'umanità, come unità che è nello stesso tempo totalità. Il diritto, la legge, il giusto (che è espressione eminentemente matematica) è per così dire l'analogo del numero. Elevare l'individuale alla sfera del diritto è appunto farlo entrare con gli altri individui in un rapporto di generalità costante. L'espressione giuridica del rapporto umano ha quella stessa precisione e quello stesso valore formale

(1) Cohen, op. cit., 63.

che possiede l'espressione matematica del rapporto fisico. Anche Kant dice che gli individui entrano in contatto fra di loro mediante il diritto; « il più alto problema che sta in faccia alla specie umana, e che la natura la obbliga a risolvere, è la realizzazione di una società universale di carattere civile, amministratrice del diritto » (1). E questo diritto si estende dall'uomo alla natura, che l'uomo razionalizza, mediante l'uso legale delle cose.

Se la società universale è utopia, lo Stato è storia e realtà, ed è nello stesso tempo idea. L'etica come dottrina della volontà può trovare qui la sua espressione sicura. Non c'è nessuna altra moralità possibile, che quella attuata entro lo Stato, per mezzo del diritto. Per tal via mentre sfuggiamo al naturalismo, sconfiggiamo anche l'individualismo. L'uomo naturale diventando cittadino d'uno Stato, ed esprimendo la sua volontà entro le forme del diritto, in conformità alla legge, tende idealmente ad uscire dai limiti della sua effimera individualità, per entrare in un ordine costante, quello etico.

Lo Stato è quindi in un certo senso l'umanità stessa nella sua spiritualità. Nella formazione progressiva dello Stato (come diritto, come persona giuridica) si attua l'unità degli uomini

(1) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. — Werke, Ed. Cassirer, IV, 156.

non solo, ma l'unità dell'uomo stesso, la persona. Lo Stato è la proiezione ideale dell'umano. Questa è in fondo una restaurazione della dottrina dello Stato che Platone espresse nell'immortale dialogo della *Repubblica*. Velata ancora di nebbie allegoriche è pur sempre una grande e nobile concezione, quella del maggiore dei Socratici, per cui lo Stato, quasi uomo moltiplicato e ingigantito, risulta dall'armonica unione delle tre anime, onde è retto il corpo dell'individuo. In questo rinnovellato platonismo fatto dal Cohen (1), c'è senza dubbio una verità profonda. Solo in essa può sicuramente fondarsi una giustificazione filosofica del socialismo.

La sua formola è: la socializzazione delle volontà mediante il diritto. La persona più alta e totale è lo Stato, termine ultimo di questa spiritualizzazione della vita umana. Gli individui come membri dello Stato e soggetti di diritto, ossia come persone, cessano di rappresentare interessi singoli e momentanei, specificati nel tempo e nello spazio, per realizzare, s'intende nei limiti dell'approssimazione storica, il concetto di uomo.

Riprendiamo adunque la tradizione platonica, interrotta dal cristianesimo, allorchè alla morale nello Stato si contrappose la morale nella Chiesa (*corpus mysticum Christi*), al diritto la religione. Dalla Rivoluzione francese

---

(1) Cohen, op. cit., 70-76.

in poi lo Stato ritorna ad essere la più alta idealità etica, lo Stato come diritto, non lo Stato come il sistema degli interessi sociali. Verso questo si appuntano le obbiezioni degli individualisti inglesi. Essi sembrano ignorare lo Stato come diritto. Vedono il conflitto o l'armonia degli interessi e la legge come custodia, tutt'al più si elevano al concetto di Stato come propulsore di felicità e di progresso. Tutto ciò non basta. Storicamente parlando lo Stato può essere questo ed anche meno. Lo Stato fu ed è tuttora in molta parte arbitrio, violenza, egoismo d'individui e di classi. Ma il suo valore non è nella realtà che attua, bensì nell'idea che esprime. E la sua progressiva spiritualizzazione, che è la sua moralizzazione, è un fatto innegabile. Anche del resto nelle peggiori età di prepotenza politica, nel dispotismo e perfino nella tirannide, c'è nella sovranità statale e maestà dell'*imperium* un riflesso di legge, d'ordine, d'universalità che comanda il rispetto. Lo Stato sono io, fu una frase storica, un momento della sua realtà; lo Stato è il diritto, sarà il trionfo della sua idea.

INDICE

CAPITOLO I - Il Problema morale . . . *Pag.* 3
« II - La natura e la legge morale » 55
» III - Il concetto di uomo . . . » 96
» IV - L'individualismo etico . . » 134
» V - La volontà e lo Stato . . » 159